ALFRED NORTH WHITEHEAD

SEMBOLİZM ANLAMI VE ETKİSİ



ÇEV ... AN ERTÜRK

FOL

Medeniyetteki büyük gelişmelerin tamamının, içinde gerçekleştikleri toplumları batırıp harap eden süreçlerden ibaret olduklarının farkına varmak, sosyolojik bilgeliğin ilk basamağını oluşturur: Tıpkı bir çocuğun elinde bulunan bir ok gibi.

Özgür bir toplumun sanatı şu iki noktayı içerir: Sembolik sistemi koruyup devam ettirmek ve aydınlanmış aklı tatmin eden amaçlara hizmet etmesini garantilemek amacıyla, sistemin tekrar gözden geçirilmesinden korkmamak.

'Sembollerine olan saygı ve sevgi'yi 'onları tekrar gözden geçirme özgürlüğü' ile bağdaştıramayan –bu ikisini bir arada bulunduramayan– toplumlar, ya anarşi nedeniyle ya da faydasız gölgelerin çokluğunun sebep olduğu nefes alamamanın sonucunda hayatın yavaş yavaş güç ve kuvvetini kaybetmesi nedeniyle, sonunda mutlaka çökerler.









Sembolizm
Anlamı ve Etkisi

FOL 07

Sertifika No: 13858

Felsefe 07
Alfred North Whitehead Kitaplığı 02

Sembolizm
Anlamı ve Etkisi
Alfred North Whitehead

Çeviren: Ramazan Ertürk

Özgün Ad: *Symbolism, Its Meaning and Effect*
Edisyon: The Macmillan Company, New York 1927

Yayına Hazırlayan: Ebubekir Demir
Redaksiyon: Mak Grup Redaksiyon Ekibi
Görsel Yönetmen: Nurullah Özbay
Grafik Tasarım ve Uygulama: Tavoos

ISBN 978-605-69245-1-4

Baskı: Ayrıntı Basımevi Ankara - Sertifika No: 13987
1. Baskı: Mart 2019

İletişim Adresleri
Cinnah Cd. Kırkpınar Sk. 5/4
06420 Çankaya Ankara
Tel.: 0312. 439 01 69
www.folkitap.com
bilgi@folkitap.com
www.twitter.com/folkitap

Sembolizm Anlamı ve Etkisi

Alfred North Whitehead

Çeviren
Ramazan Ertürk



ALFRED NORTH WHITEHEAD

İngiltere'nin *Ramsgate kasabasında* dünyaya geldi (1861). Matematik üzerine aldığı lisans eğitimini tamamlayarak yirmi beş yıl görev yapacağı Cambridge, Trinity College'de öğretime başladı (1885). 1903'de Kraliyet Cemiyeti Üyesi seçildi. Kırk dokuz yaşındayken Londra'ya taşındı ve burada Bilim ve Teknoloji Kraliyet Koleji'ne uygulamalı matematik profesörü olarak atandı (1914). En verimli eserlerini vereceği Harvard Üniversitesi'nde emekliliğine kadar felsefe profesörü olarak çalıştı (1924-1937). İngiliz Akademisi'ne seçildi (1931) ve 'Liyakat Nişanı' aldı (1941). Cambridge'de öldü (1947).

Başlıca eserleri: *Principia Mathemetica* (Cambridge 1910/13), *Religion in the Making* (New York 1926), *Symbolism*, (New York 1927), *The Aims of Education, The Function of Reason* (Princeton 1929), *Process and Reality* (New York 1929).

RAMAZAN ERTÜRK

Kütahya'nın, Gediz ilçesinde doğdu (1967). Kütahya Lisesi'nden mezun oldu (1985) ve Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni birincilikle tamamladı (1990). Aynı üniversitenin Din Felsefesi ve Mantık alanında yüksek lisansını (1992); Amerikan Katolik Üniversitesi Felsefe Fakültesi'nde "William P. Alston'un Dinî Tecrübenin Epistemolojisi Teorisi" konulu doktora tezini tamamladı (1998). Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Anabilim Dalı'na atandı (2002). Hâlen aynı üniversitede görevini sürdürmektedir.

Başlıca çeviri ve telif eserler: *Sembolizm* (Ankara 2019), *Wittgeinstein'ın Din Felsefesi* (Ankara 2000), *Semantik* (Ankara 2001), *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler* (İstanbul 2001), *Sufi Tecrübenin Epistemolojisi* (Ankara 2004), *Varoluşsal Din Felsefesine Giriş* (İstanbul 2012).

İÇİNDEKİLER

İkinci Baskıya Önsöz

20. yüzyılın kendine özgü bir felsefe/metafizik sistemi üretebilen ve bununla düşünce dünyasını önemli derecede etkileme başarısı gösterebilen nadir filozof ve düşünürlerinden biri olan A. N. Whitehead, sembolizmi konu edindiği bu küçük eserinde,[1] kendisinden beklendiği gibi, oldukça ilginç ve sıra dışı tespit ve analizler sunmaktadır.

Whitehead, ilk sıra dışı tespitini, daha kitabın ana konusunu oluşturan sembolizmin tanım ve içeriğini belirlerken yapmaktadır. Ona göre sembolizm denilince genellikle ilk akla gelen ne sanatsal (örneğin edebiyat, müzik, mimari vb. gibi) ve seramonik (dinsel veya laik) türden sembollerin ve ne de günlük hayatın dili veya matematik sembollerle ifade edilen algoritma ve geometri dili türünden sembollerin yer aldığı sembolizm, insanoğlu için vazgeçilmez ve asli karakterli bir sembolizmi ifade eder. Whitehead'e göre insanoğlunun sahip olduğu –adı geçen tüm bu türevsel nitelikli sembolizm türlerinden daha köklü ve vazgeçilmez olan ve hatta onların aksine sunî olmayıp insan doğasının bir parçası haline gelen ve doğal bir süreç olarak işleyen– en aslî, en köklü, en yaygın ve asla vazgeçilmez olma özellikleri taşıyan gerçek sembolizm, duyu tecrübemizin işleyiş sistemine ait olan sembolizmdir. İşte bu nedenledir ki Whitehead burada sembolizmi, 'duyu algısı'nın sembolik yapısı ve işleyişi ana ekseninde inceleyip irdelemektedir.

Sembolizmin mahiyetine ilişkin bu ilginç tespit ile işe

[1] Bu küçük kitap, A.N. Whitehead'in 1927 yılında Virginia Üniversitesinde verdiği Barbour-Page konferanslarından oluşmaktadır.

başlayan kitabın ilk iki bölümünde düşünür, okuyucuyu algı tecrübemizin dehlizlerinde uzun bir yolculuğa çıkarır. Bu yolculuk esnasında yazar, duyu tecrübemizi meydana getiren 'doğrudan sunuluş' ve 'nedensel etkinlik' ana unsurlarının yapısal ve işlevsel analizlerini sunar. Ayrıca algı tecrübemizin bu iki temel unsurunun kaynaştırılıp birleştirilerek aktüel dünya algımızın oluşmasını sağlayan 'sembolik referans'ın da mahiyet ve işlevini açıklar. Whitehead, tüm bu analizleri yaparken, algı felsefesi konusunda yetkin otoriteler olarak kabul edilen David Hume ve Immanuel Kant'ın algı analizlerinin de değerlendirme ve eleştirisi konusu yapar ve bu yolla kendi konumunu belirlemeye çalışır.

İlk iki bölümde sembolik bir algı felsefesi nosyonu sunan Whitehead, sembolizmin kullanım ve yararlarını konu edindiği son bölümde, insanoğlu gibi üst düzey organizmaların sahip olduğu bu sembolizm kabiliyet ya da alışkanlığının, onların gerek bireysel ve gerekse toplumsal hayatlarında oynadığı –bütünsel ve tutarlı bir dünya inşa etme, gelişme, ilerleme ve çözülme gibi– çeşitli rol ve işlevlerin analizlerini sunmaktadır.

Görüldüğü gibi, muhtevasını kuşbakışı bir yaklaşımla kısaca özetlemeye çalıştığımız bu küçük kitapta Whitehead, başta felsefe olmak üzere kültür, sanat, edebiyat, tarih, antropoloji, psikoloji, sosyoloji ve ilahiyat gibi pek çok alanı ilgilendiren sembolizm konusunun çeşitli yön ve boyutlarını ustaca bir maharetle kaynaştırarak işlemiş ve okuyucuya sunmuş bulunmaktadır. Geriye kalan, onu zevkle okuyup entelektüel doyumunu gerçekleştirmektir; okuyucunun yolu açık olsun.

Son olarak, yaklaşık 20 yıl önce çevirisi yapılarak Türkçemize kazandırdığımız bu küçük fakat önemli kitapçığın tekrar basılıp yayımlanmasını gündeme getiren Fol Yayınları yetkililerine ve özellikle de, gösterdiği anlayış ve nezaket nedeniyle, Ebubekir Demir beye teşekkür ediyorum.

Ramazan Ertürk
Kayseri 2019

A. N. Whitehead ve Süreç Felsefesi

Ramazan Ertürk

1. Giriş

'Süreç' fikri, felsefe tarihinde yeni ortaya çıkmış bir fikir değildir. O, tarihin değişik dönemlerinde değişik filozof ve düşünürler tarafından ortaya atılmış olan ve kökleri felsefe tarihinin başlangıç dönemlerine kadar giden bir fikirdir. Bilinebildiği kadarıyla felsefe literatüründe süreç fikrine ilk kez, MÖ. 6. yüzyılda, Antik Yunan filozof ve düşünürü Herakleitos'ta rastlanır; "Bir nehirde iki kez yıkanılmaz." sözü, onun felsefi düşüncesinin temelini oluşturan süreç fikrini açık ve net bir şekilde özetler görünmektedir.

Sokrates öncesi felsefede Herakleitos ile başlayan ve özetle 'varlıkta bir hareket, akış veya sürecin asıl olduğu' temel fikri etrafında gelişen süreç düşüncesi, çevirisini sunduğumuz eserin yazarı Alfred North Whitehead'e gelinceye kadar, farklı bağlamlarda kendini göstermiştir. Örneğin Nicholas Rescher'e göre, felsefe tarihinde Herakleitos'tan sonra bu düşünceye Platon, Aristoteles, Leibniz, Hegel, C. S. Peirce, W. James, H. Bergson, J. Dewey, A. N. Whitehead ve W. H. Sheldon'da rastlanmaktadır.[1] Ancak süreç düşüncesi, ismi zikredilen bu filozofların hepsinde aynı derecede kendini göstermez. Söz konusu düşünce, bu filozofların ki-

[1] Rescher, N., *Process Metaphysics: An Introduction to Process Philosophy*, State University of New York Press, New York 1996, pp. 7-27.

milerinde, düşünce sistemine serpiştirilmiş kırıntılar hâlinde görülürken, kimilerinde ise sistemin omurgasını oluşturmakta ve filozofun her alandaki düşünceleri üzerinde etki ve hâkimiyetini gösterir bir mahiyet arz etmektedir.

İşte A. N. Whitehead, bu sınıflamada ikinci grupta yerini alan üç filozof –Hegel, Bergson ve Whitehead– arasında, düşüncelerini süreç merkezli olarak en sistematik bir şekilde ortaya koyan düşünürdür. Onun sisteminde, mübalağasız hemen her meseleye *süreç* açısından bakılmakta ve incelenen her konuda süreç perspektifinin hâkimiyeti görülmektedir. Örneğin onun kozmoloji, epistemoloji, tabiat, din vb. gibi farklı alanlarda kaleme almış olduğu eserlerinde, süreç metafiziğinin bu alanlara uyarlanmış bir deşifresi ustaca sergilenmektedir.

Şimdi Whitehead ile olan bu kısa tanışmamızı biraz daha detaylandırıp yazarımızın hayatı hakkında biraz daha geniş bilgi edinmeye çalışalım.

2. Alfred North Whitehead: Hayatı ve Eserleri

Alfred North Whitehead, 1861 yılında, İngiltere'nin güneydoğusunda Ramsgate adlı bir kasabada, bir Anglikan papazı ve öğretmen olan Canon Alfred W. Whitehead'in oğlu olarak dünyaya gelir. On dokuz yaşına geldiğinde Cambridge Üniversitesi'ne bağlı Trinity College'da matematik üzerine yoğunlaşan üniversite öğrenimine başlar. Whitehead burada kendisini matematiğe öyle kaptırır ki, teorik ve uygulamalı her türlü matematik dersini alıp dinlemekten başka herhangi bir ders almaya fırsatı ve zamanı kalmaz.

Whitehead, lisans eğitimini matematik üzerine tamamlar ve 1885'te Trinity College'da üye olma sıfatını, yani ücret karşılığı ders verme hakkını kazanır. Burada matematik dersleri verdiği sırada, kendisinden biraz daha genç olan meslektaşı Bertrand Russell ile tanışır ve onunla iyi arkadaş olur. Bu iyi arkadaşlığın nedeni ise her ikisinin de matematik, özellikle

de teorik matematik üzerine çalışıyor olmaları ve görüşlerinin de birbirine çok yakın olmasıdır. Görüşlerindeki bu yakınlık, onları bir ortak çalışma sürecine götürmüş ve bu sürecin sonunda, 1910–1913 arasında, zamanın entelektüel abidesi sayılan meşhur *Principia Mathematica* ürünü ortaya çıkmıştır. *Principia Mathematica*'nın yazımı sırasında Russell ile yolları yavaş yavaş ayrılmaya başlar. İlk zamanlar benzer görüşlere sahip olan iki düşünür arasında artık entelektüel ve felsefi açılardan önemli farklılıklar belirmeye başlamıştır.

Whitehead, 1910 yılında Cambridge'den ayrılır ve Londra Üniversitesi'ne bağlı İmparatorluk Bilim ve Teknoloji Koleji'ne geçer. Burada matematik dersi vermeye devam ederken, 1914 yılında, uygulamalı matematik profesörü olur. Buradaki hocalık yıllarında, matematiğin yanı sıra çeşitli toplumsal sorunlar dikkatini çeker ve düşüncelerini, eğitimin amaçları, endüstri toplumunda halkın eğitimi vb. gibi daha pratik, toplumsal konular üzerine yöneltir. Hatta bu konuyla ilgili olarak, aşağıda eserlerinden söz ederken de belirteceğimiz gibi, *Eğitimin Amaçları* adı ile bir de eser kaleme alır.

Londra Üniversitesi'ndeki 13 yıllık matematik profesörlüğünden sonra 1924 yılında, 63 yaşında iken Amerika Birleşik Devletleri'nden gelen bir teklif üzerine Harvard Üniversitesi'ne felsefe profesörü olarak gider. *Principia Mathematica* ile kendisini bir matematikçi olarak ilan ve ispat eden ve öylece de meşhur olan ve hatta 63 yaşına kadar devamlı matematik dersi veren Whitehead, ilk kez felsefe dersi vermek üzere kolları sıvar. Harvard ile başlayan felsefe macerası, o güne kadar görülenden bambaşka ve herkesi şaşırtan bir Whitehead ortaya çıkartır. O güne kadar yoğunluğu matematik üzerine olan ve zaman zaman bilimsel kavramların analizleri ile mantık üzerine de araştırmalar yapan Whitehead, alan ve hacmi, derinlik ve ufku, perspektif ve cüreti bakımından felsefe tarihinde eşine az rastlanan ve kendisini 20. yüzyıl felsefesinin köşe taşlarından biri yapan bir spekülatif metafizik sistemi ortaya

atar. Bu sistemin derli toplu olarak ele alındığı *Süreç ve Gerçeklik* (*Process and Reality*) eseri ile âdeta abideleşir.

Whitehead, 1937 yılında, 76 yaşında emekli oluncaya kadar Harvard'da ders vermeye devam eder. O, emekli olduktan sonra da ders vermeyi terk etmez. Dersleri on yıl daha devam eder; fakat bu, üniversitede değil ihtiyarlığı nedeniyle evinde gerçekleşir. 'Akşam sohbetleri' şeklindeki bu on yıllık ev derslerinin sonunda 1947 yılında, 86 yaşında iken, dünyaya gözlerini kapar.[2]

A. N. Whitehead'in başlıca eserlerini, yayımlandıkları tarihleri esas alan kronolojik bir sıralamayla vereceğiz. Profesör Whitehead'in değişik akademik ve bilimsel dergilerde yayınlanan pek çok makalesi mevcuttur. Bizim buradaki listemiz yalnızca kitap düzeyindeki başlıca eserlerini kapsayacaktır:[3]

3. *Whitehead: Eserleri ve Türkçede Whitehead*

1898 *A Treatise on Universal Algebra*, Cambridge University Press, Cambridge. İlk eseri, Whitehead'in 1903'te Royal Society'ye seçilmesine sebep olmuştur.

1906 *On Mathematical Concepts of the Material World*, Dulau, London.

1906 *The Axioms of Projective Geomety*, Cambridge University Press, Cambridge.

[2] Whitehead'in hayatı ile ilgili bu bilgileri sunarken çoğunlukla William P. Alston'un "Alfred North Whitehead 1861-1947", *Readings in Twentieth-Century Philosophy* (ed. W. P. Alston ve G. Nakhnikian, The Free Press, New York 1965) adlı eserinden yararlandık.

[3] Whitehead'in eserlerinin tamamını kapsayan bir bibliyografya, Paul A. Schilpp'in editörlüğünü yaptığı *Alfred North Whitehead'in Felsefesi* (Tudor Publishing Company, 2. ed., 1951) adlı eserde bulunmaktadır. Whitehead felsefesi üzerine yapılan çalışmaları kapsayan bir bibliyografya da *Process Studies*, Vol. 1, No. 4, (Winter 1971) de yayımlanmıştır. Whitehead'in İngilizce dışındaki diğer dillerde yayınlanan eserleri ile Whitehead üzerine bu dillerde yapılan çalışmaların listesi ise William L. Reese ve Eugene Freeman'ın editörlüğünü yaptıkları *The Hartshome Festschrift: Process and Divinity*, (Lasalle, ILL.: Open Court Publishing Company, 1964) adlı kitapta sunulmaktadır.

1907 *A Axioms of Descriptive Geometry*, Cambridge University Press, Cambridge.

1910, 1912, 1913 *Principia Mathemetica*, B. Russell'la birlikte, 3 cilt, Cambridge University Press, Cambridge.

1911 *An Introduction to Mathematics*, Williams and Norgate, London.

1919 *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge.

1920 *The Concept of Nature*, Cambridge University Press, Cambridge. Türkçesi: *Doğa Kavramı*, çev. Sercan Çalcı–Songül Köse, Alfa, 2017.

1922 *The Principle of Relativity With Applications to Physical Science*, Cambridge University Press, Cambridge.

1925 *Science and the Modern World*, Cambridge University Press, Cambridge. Türkçesi: *Bilim ve Modern Dünya*, çev. Serkan Çalcı, Öteki, 2018.

1926 *Religion in the Making*, Macmillan, New York. Türkçesi: *Oluşan Din*, çev. Mevlüt Albayrak, Fol Yayınları, 2019.

1927 *Symbolism, Its Meaning and Effect*, Macmillan, New York. Türkçesi: *Sembolizm*, çev. Ramazan Ertürk, Fol Yayınları, 2019.

1929 *The Aims of Education and Other Essays*, Macmillan, New York. Türkçesi: *Eğitimin Erekleri*, çev. Hasan Ünder, Fol Yayınları, 2019.

1929 *The Function of Reason*, Princeton Unv. Press, Princeton. Türkçesi: *Aklın Fonksiyonu*, çev. Kevser Baş, Fol Yayınları, 2019.

1929 *Process and Reality*, Macmillan, New York. Türkçesi: *Süreç ve Gerçeklik*, çev. Mevlüt Albayrak - Kevser Baş, Fol Yayınları, 2019.

1933 *Adventures of Ideas*, New American, New York. Türkçesi: *Düşüncelerin Serüvenleri*, çev. Yusuf Kaplan, Külliyat Yayınları, 2008.

1934 *Nature of Life*, Unv. Of Chicago Press, Chicago.

1934 *Modes of Thought*, Macmillan, New York. Türkçesi: *Düşünme Biçimleri*, çev. Yusuf Kaplan, Külliyat Yayınları, 2011

1947 *Essays in Science and Philosophy*, Philosophical Library, New York.
1947 *The Wit and Wisdom of Whitehead*, Beacon Press, Boston.

Whitehead'in hayatı ve eserleri hakkında sunmak istediğimiz bilgileri burada noktalıyoruz. Ancak, böyle bir esere yazılan bir girişin bu şekilde bitmesinin eksik olacağını düşünüyoruz. Çünkü Whitehead'in farklı alanlarda kaleme aldığı eserlerinde 'süreç metafiziği'nin bu alanlara uyarlanmış olduğunu yukarıda söylemiştik. Yazarın, eserlerinde böyle bir yaklaşım sergilemiş olması, bizi, şöyle bir sonuç çıkarmaya götürüyor: Onun herhangi bir alanla ilgili olan bir eserini okuyup anlayabilmek için, *süreç metafiziğinin* –en azından– temel kavramlarını bilmek, kendini bir ön şart olarak sunmaktadır. Böyle bir gerekçeyle, biz de burada, süreç felsefesinin bazı temel kavramlarına kısaca değinmenin uygun ve yararlı olacağını ve 'Giriş'teki eksikliğin bu şekilde giderilebileceğini düşünüyoruz.

4. Whitehead Felsefesinin Bazı Temel Kavramları

4.1. Süreç (Process)

Süreç kavramı, Whitehead felsefesinin bir anlamda beynini oluşturmaktadır. Bu kavram, varlığın özünü ve asli yönünü ifade eder. Diğer bir deyişle varlıkta asıl olan şey, hareket, oluş, dinamizm, akışkanlık, işleyiş, yani kısaca 'süreç'tir; felsefe tarihinde hâkim olan görüşün öngördüğü gibi, töz (*cevher*), durağanlık, kararlılık değildir. Aristotelesçi ifadeyle belirtecek olursak, aktüel olmak demek, bir süreç hâlinde olmak demektir; aksi hâlde bir potansiyellik söz konusu demektir. Zamansal süreç, bir aktüel varlıktan diğerine olan *geçişten* (*transition*) ibarettir. Sözü edilen aktüel varlıklar, gerçek anlamda bireylerdir. Bu bireyler anlık varlıklardır. Varlık alanına çıkar ve arkasından hemen yok olur giderler.

Dünya denilen şey, işte bu varlıkların toplamından ibarettir. Zamansal süreç ise tek bir akıştan ibaret olmayıp, an be an gelen ve bu gelişiyle gerçek bireyleri varlık alanına çıkararak, anlık aktüel varlıklardan oluşan dünyayı meydana getirir. Dolayısıyla her şey akmaktadır; yani her şey sürecin içinde gerçekleşir. Gerçeklik denilen şey, aktüel bireylerin birbirleriyle olan ilişkilerinin toplamını oluşturan bir süreçten –yani toplumsal bir süreçten– başka bir şey değildir.

Burada süreci oluşturduğu söylenen bireyler ile kastedilen şey, bizim günlük hayatta birey adını verdiğimiz, zaman içerisinde değişmeksizin aynı kalan varlıklar değildir. Süreci oluşturan bireyler, insan tecrübesinin anlık kesitlerini kapsadığı gibi cansız varlıkların yapı taşları olan atomları ve molekülleri de kapsamaktadır. Günlük dilde 'birey' kelimesi ile kastettiğimiz, zaman içerisinde değişmeksizin aynı kalan varlıklar –bu ister insanın kişiliğini isterse bir taşı veya ağacı ifade etsin fark etmez–, aslında birer topluluk (*community*) ya da toplumdurlar (*society*). Çünkü onlar da sürecin içindedirler ve an be an varlık alanına gelip sonra da yok olup giden gerçek bireylerden oluşmaktadırlar. Whitehead felsefesinde süreci oluşturan bireyler, bir bakıma Leibniz'in monadlarına benzemektedirler. Fakat bu iki varlık türü arasında önemli bir fark vardır: Leibniz'in monadları, dış dünyaya açılan herhangi bir penceresi bulunmayan, kendi dışındaki dünya ile tüm ilişki ve bağlantılarını keserek içine kapanmış birer bireydirler. Oysa Whitehead'in bireyleri, kendi dışındaki dünyaya açık, diğer bireylerle baştan başa ilişkiler yumağı içinde bulunan bireylerdir. Hatta denilebilir ki Whitehead düşüncesinde gerçeklik, tam anlamıyla *ilişkisel*dir.

Diğer yandan Whitehead'in insanın kişiliğini açıklayış tarzı, Hume'unkine benzemektedir. Her iki filozofa göre de insanın kişiliği, yani zaman içinde değişmeyen bir birey olarak insan, anlık tecrübelerin peş peşe gelerek oluşturduğu tecrübe zincirinden ibarettir: Hume bunu anlık izlenimler (*momentary impressions*), Whitehead ise süreç (*process*)

olarak ifade etmektedir. Yoksa öyle iddia edildiği gibi, bu tecrübeleri yaşayan ve zaman içinde hiç değişmeyen bir töz (*substance-cevher*) diye bir şey yoktur. Hume'un düşüncesinde zincirleme hâlindeki izlenimleri veya Whitehead'in sisteminde tecrübenin anlarını ortadan kaldırsanız, insanın kişiliğinden geriye bir hiç kalacaktır, bir töz değil.

Zamansal sürecin, bir aktüel bireyden diğerine olan *geçiş* olduğunu belirtmiştik. Burada akla gelen önemli bir husus, bu aktüel bireylerin kendi iç dünyalarında bulunan bir süreci içerip içermedikleri konusudur. Başka bir deyişle bu, aralarındaki geçiş sürecinden ayrı olarak, aktüel bireylerin kendi içlerinde bir sürecin bulunup bulunmadığı konusu. Eğer zamansal süreç ya da geçiş süreci varlık alanındaki yegâne süreç ise, bu durumda, doktrinin temel prensibi olan "Varlıkta süreç asıldır."[5] ifadesi tam anlamıyla gerçekleşiyor olmayacaktır. Zira aralarında geçişin ya da zamansal sürecin gerçekleştiği bireyler, statik birer varlık olabileceklerdir. İşte bu nedenle Whitehead, zamansal süreçten ayrı olan ve bu bireylerin iç dünyalarındaki hareket ve akışkanlığı ifade eden diğer bir süreçten daha söz eder. Yani zamansal süreci meydana getiren aktüel bireyler de bir oluş, hareket ve süreci içermektedirler. İşte bu sürece Whitehead, 'somutlaşma veya sağlamlaşma' (*concrescence*) adını verir. Şu hâlde denilebilir ki Whitehead'in sisteminde süreç içinde süreç söz konusudur. Yani süreçten ibaret olan aktüel bireyler, aralarındaki geçişi gerçekleştirmek suretiyle, bir üst süreç olan zamansal süreci meydana getirirler.

4.2. Aktüel Varlıklar (Actual Entities) veya Aktüel Durumlar (Actual Occasions)

'Aktüel varlıklar'ın bazı özelliklerine yukarıda, 'süreç' kavramından söz ederken değinmiştik. Bu varlıklar, Whitehead'in kendi deyişiyle, "Dünyanın kendilerinden meydana geldiği en son gerçeklerdir. Bu varlıkların ötesinde daha gerçek her-

hangi bir şey bulmak amacıyla gidilecek bir yer yoktur."[4] Bu varlıkların, sürecin –birer birey olarak hem kendi içlerindeki sürecin (*concrescence*) hem de bireyler arası sürecin (*transition*)– yapı taşları ya da atomları olduklarını belirtmiştik. "Bu varlıklar, birbirlerine bağımlı karmaşık bir yapıya sahip olan, *tecrübe damlacıkları*dırlar." (*Process and Reality*, 28).

Whitehead'in bu ifadelerinde, iki önemli husus ortaya konulmaktadır. Bunlardan biri, varlığın nihai yapı taşları olan aktüel varlıkların, anlık tecrübeler –Whitehead'in deyişiyle tecrübe damlacıkları– olmalarıdır. Başka bir ifadeyle tüm aktüel varlıklar tecrübe ederler; dolayısıyla Whitehead felsefesinde, aktüel varlıklar arasında, 'tecrübe eden ve etmeyenler' şeklindeki bir ayrımın yeri yoktur. Bu felsefede, bir ağaç parçası veya taş gibi daha ziyade tecrübe etmediği düşünülen nesneler, tecrübe eden aktüel varlıkların birleşerek meydana getirdiği varlıklar olarak değerlendirilirler.[5] İkinci önemli husus ise bu aktüel varlıkların, karşılıklı bağımlılık ve ilişkisellik içeriyor olmalarıdır. Başka bir deyişle bu aktüel varlıklar, doğalarının gereği olarak ilişkiseldirler (*essential relatedness*). Bunun, Whitehead'in aktüel varlıklarını Leibniz'in monadlarından ayıran özellik olduğunu yukarıda belirtmiştik.

4.3. Ontolojik Prensip (Ontological Principle)

Whitehead, ontolojik prensibin, John Locke tarafından ortaya atılan genel bir prensibin genişletilmesinden ibaret olduğunu söyler. O, Locke'un "Karmaşık olan *töz* fikrimizin büyük bir bölümünü oluşturan şey, güçtür." ifadesindeki 'töz' terimini 'aktüel varlık' terimine, 'güç' terimini de 'ontolojik prensip' terimine dönüştürerek kendi felsefi sisteminde bunlara yer verir. Whitehead bu prensibi şöyle ifade eder:

[4] Whitehead, A. N., *Process and Reality*, s. 27; *Process and Reality* metin içerisinde '*PR*' olarak kısaltılmıştır. (Ed.)

[5] Griffin, David R., *God, Power, and Evil: A Process Theodicy*, Philedelphia: The Westminster Press, 1976, s. 277.

> Varlıkların nedenleri, her zaman, belli ve sınırlı aktüel varlıkların bileşik tabiatında bulunacaktır... Ontolojik prensip şu şekilde özetlenebilir: Hiç bir aktüel varlık yoksa hiç bir neden de yok demektir. (*Process and Reality*, 28)

Bu prensibin, Whitehead'in dilindeki bir başka ifadesi ise şöyledir:

> Ontolojik prensip, aktüel varlıkların yegâne *nedenler* oldukları anlamına gelir; dolayısıyla bir *neden* aramak, bir veya daha fazla aktüel varlık aramaktan ibarettir. (*Process and Reality*, 37)

Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi Whitehead, 'ontolojik prensip'i, bir 'nedensellik prensibi' gibi tasvir etmektedir; 'aktüel varlıklar' ile diğer varlıklar arasındaki nedensellik. Bu prensip, bir bakıma yukarıda belirttiğimiz 'aktüel varlıkların ilişkiselliği' konusuna açıklık getirmektedir; yani sözü edilen bu ilişkinin bir türünün, 'nedensel ilişki' olduğunu ortaya koymaktadır.

4.4. Kavrayış (Prehension) veya Hissetme (Feeling)

Whitehead'in 'organizm' diye de adlandırılan felsefesinde "gerçeğin nihai anlamdaki her birimi, bir hücre kompleksidir." (*Process and Reality,* 334). Bu hücrelerden her biri, kendi varlığının temelini oluşturmak amacıyla, evrenin çeşitli unsurlarını alıp depolar. İşte "belli bir unsurun bu şekilde alınıp depolanması sürecinin her birine, kavrayış adı verilmektedir." (*PR*, 335). Başka bir deyişle, 'hücre' veya 'aktüel varlık' terimleriyle ifade edilen varlıklar, sayısız şekillerde analiz edilebilir bir yapıya sahiptirler (*PR*,28). 'Kavrayış' terimiyle ifade edilen, işte bu analiz operasyonlarının belli bir kısmına verilen addır (*PR*, 337). Aktüel varlığın analizleri sonucunda

ortaya çıkan unsurlardan kimileri diğerlerine göre daha soyut veya somut olmaktadır. 'Kavrayış' denilen operasyon, bir aktüel varlığın doğasında bulunan en somut unsurları ortaya çıkaran analiz operasyonudur. Bu özellik, bir kavrayış operasyonunun önemli özelliklerinden biridir. Bu operasyonun diğer bir önemli özelliği de, analizi yapılan aktüel varlığın veya diğer bir ifade ile bir parçası veya unsuru olduğu kompleksin genel karakteristiklerini kendisinde bulundurabilmesidir. Yani aktüel varlığın herhangi bir karakteri, bir kavrayış operasyonunda tekrar üretilip ortaya konulmaktadır. Dolayısıyla bu operasyon, dış dünyaya atıfta bulunur (*PR*, 28).

Whitehead, iki tür kavrayış operasyonundan söz eder: pozitif kavrayış ve negatif kavrayış. Pozitif kavrayış, aktüel varlıkların kendi iç dünyalarındaki sürece –yani somutlaşma sürecine– katkıda bulunan operasyonu ifade eder. Bu operasyonun Whitehead felsefesindeki adı 'hissetme'dir (*feeling*). Negatif kavrayış ise kısaca pozitif olmayan –yani somutlaşma sürecine olan katkıdan hariç tutulan– kavrayıştır (*PR*, 35 ve 337).

Somutlaşma süreci, pek çok pozitif kavrayıştan oluşan bir başlangıç safhasına, bu safha da, daha kompleks pozitif kavrayışlardan oluşan alt safhalar dizisine ayrıştırılabilir. Bu ayrıştırma, Whitehead'in 'tatmin' (*satisfaction*) terimiyle ifade ettiği bir tek kompleks pozitif kavrayış birimine ulaşıncaya kadar devam eder (*PR*, 337). Whitehead'in pozitif kavrayış ya da hissetme kavramını açıklayan bu ifadeleri, aynı zamanda, daha önce sözü edilen iki süreçten somutlaşma sürecinin mükemmel bir tasvirini oluşturmaktadır.

4.5. Bağ ya da Bağlantı (Nexus)

Aktüel varlıkların, Leibniz'in monadlarından farklı olarak birbirleriyle ilişki içinde olduklarını daha önce belirtmiştik. Karşılıklı olan bu ilişki, onların birbirlerini *kavramaları* yo-

luyla olmaktadır. Böylece 'aktüel varlıkların birlikteliği gerçek bireysel olgusu' ortaya çıkmaktadır. İşte aktüel varlıklar arasında gerçekleşen bu türden belli herhangi bir birliktelik olgusu, Whitehead felsefesinde 'bağ' ya da 'bağlantı' terimi ile ifade edilir (*PR*, 29-30) Başka bir deyişle "Bir bağlantı, aktüel varlıkların birbirlerini kavramaları –veya birbirleri içinde nesnellik kazanmaları– sonucunda meydana gelen ilişkiselliğin birliğinden ibaret olan bir aktüel varlıklar kümesidir." (*PR*, 35)[6]

Son olarak, çevirisini sunduğumuz eser hakkında tanıtıcı bir kaç cümleyi de burada ifade ettikten sonra girişi bitirmek ve okuyucuyu eserle baş başa bırakmak istiyorum. Elinizdeki bu eser, Hume ve Kant'ın epistemolojik meydan okumalarına Whitehead tarafından verilen cevapları içermektedir. Eserde, Whitehead'in 'algı teorisi' yanında onun 'sembollerin insanoğlunun kültürel ve toplumsal hayatındaki fonksiyonları' hakkındaki görüşleri sunulmaktadır. Eser, ayrıca Whitehead metafiziğinin en mükemmel bir şekilde sergilendiği *Süreç ve Gerçeklik* (*Process and Reality*) adlı esere bir giriş niteliği de taşımaktadır. Zira Whitehead metafiziği, bir anlamda, 'sembolizmin geniş çaplı bir epistemolojisi' olarak da değerlendirilebilir. Bu nedenle, eserde süreç metafiziğinin girift ve zor anlaşılan kavram, terim ve deyimleri ile karşılaşılacağını okuyucuya şimdiden haber vermenin, onun kendisini hazırlaması bakımından yararlı olacağını düşünüyoruz.

Ramazan Ertürk
Kayseri - 12 Şubat 2000

[6] Whitehead'in Süreç Felsefesi ile ilgili bilgileri, biz, çoğunlukla, onun kendi şaheseri olarak bilinen *Process and Reality* adlı eserinden yararlanarak sunduk. Ancak konu ile ilgili özet bilgiler için şu kaynaklara da bakılabilir: John B. Cobb ve David R. Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition*, The Westminster Press, Philadelphia 1976, ss. 13-30; C. Robert Mesle, *Process Theology: A Basic Introduction*, Ghalice Press, St. Louis 1993, ss. 1-11; Nicholas Rescher, a.g.e., ss. 20-23 ve 27-51; Prof. Dr. Mehmet S. Aydın, "Süreç Felsefesi Işığında Tanrı-Âlem İlişkisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* cilt. XXVII, ss. 31-87 ve W. T. Jones, *A History of Western Philosophy: Kant to Wittgenstein and Sartre*, Harcourt, Brace & World Inc., New York 1969, ss. 308-330.

Sembolizm
Anlamı ve Etkisi

Alfred North Whitehead

Önsöz

Bu konferanslar, Barbour Page Kuruluşunun ilke ve esasları çerçevesinde Virginia Üniversitesi tarafından yayımlanmaktadır. Yazar, yayımlamanın önemli bazı detaylarıyla ilgili istek ve dileklerine uyma konusunda gösterdikleri nezaket nedeniyle sözkonusu üniversitenin yetkililerine şükran borçludur. Konferanslar, küçük birkaç değişiklik hariç, verildikleri şekliyle yayınlanmaktadırlar.

Bu konferanslar, en iyi şekilde, J. Locke'un *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Deneme* adlı eserinin bazı kısımlarına atıfla anlaşılacaktır. Yazar, *Locke's Theory of Knowledge and Its Historical Relations* [*Locke'un Bilgi Teorisi ve Tarihsel Bağları*] adlı kitabı için profesör James Gibson'a, *Prolegomena to an Idealist Theory of Knowledge* [*İdealist Bir Bilgi Teorisine Giriş*] adlı eseri için profesör Norman Kemp Smith'e ve *Sceptism and Animal Faith* [*Şüphecilik ve Hayvan İnancı*] adlı çalışması için de George Santayana'ya teşekkürlerini sunar.

A. N. Whitehead
Harvard Üniversitesi, Haziran 1927

I. Bölüm

1. Sembolizmin Çeşitleri

Farklı medeniyet devirleri hakkında yapılan en basit bir araştırma, bu devirlerin sembolizm karşısında aldıkları tavırlarda büyük farklılıkların bulunduğunu gösterecektir. Örneğin Ortaçağ Avrupasında sembolizm, insanların hayalleri üzerinde baskın ve hâkim bir görünümdedir. Bu dönemde mimari, sembolik karakterdeydi; törenler, sembolik karakterdeydi; askerî tören ve münasebetler, sembolik karakterdeydi. Reform hareketleri ile birlikte sembolizme karşı bir reaksiyon başladı. İnsanlar, sembollerin 'boşuna icat edilmiş, anlamsız şeyler' olduğunu düşünüp onlardan kurtulmaya çalıştı. Dikkatlerini, nihai gerçeklerin doğrudan kavranışı üzerinde yoğunlaştırdılar.

Fakat böyle bir sembolizm, hayatın neredeyse bittiği en uç noktasında yerini alır. O, hayatın oluşumunda asli olmayan bir unsur durumundadır. 'Bu tür sembolizmin, bir dönemde kazanılıp elde edilir ve diğer bir dönemde ise reddedilip baştan defedilebilir olması' gerçeği, onun yüzeysel ve yapmacık bir mahiyet arz ettiğinin açık bir ifadesidir.

Bir anlamda suni olan, fakat onlar olmaksızın yapamayacağımız daha köklü sembolizm türleri de vardır. Dil, yazılı veya sözlü olsun fark etmez, bu tür bir sembolizmdir. Bir kelimenin salt sözlü olması veya onun kâğıt üzerindeki şekli, (bu bakımdan) farksızdır. Kelime bir semboldür ve onun anlamını, duyan kişinin zihninde uyandırdığı fikirler, imajlar ve duygular oluşturur.

Cebir bilimine ait matematiksel sembollerin oluşturduğu,

sadece yazılı olan diğer bir dil türü daha vardır. Bu semboller bir bakıma, günlük dilin sembollerinden farklıdır; zira cebir kurallarına uymak şartıyla bu sembollerin kullanımı, kişinin akıl yürütmesinin gerçekleşmesini sağlar. Oysa günlük dildeki sembollerde durum böyle değildir. Kişi, hiç bir zaman dilin anlamını unutup da çıkmazdan kurtulmak için salt sentaksın yardımına güvenemez. Her hâlükârda dil ve cebir, Ortaçağ Avrupasının katedrallerinden daha köklü ve asli olan sembolizm türlerini temsil eder görünmektedirler.

2. Sembolizm ve Algılama

Yukarıda sözü edilen türlerin hepsinden çok daha temelli ve asli olan bir sembolizm daha vardır. Şöyle bir bakıp önümüzde renkli bir şekil görür ve 'önümüzde bir sandalyenin var olduğunu' söyleriz. Ancak bizim gördüğümüz şey, renkli bir şekilden ibarettir. Bir ressam, belki de, bu şekilden, doğrudan doğruya 'sandalye' kavramına geçmeyebilecektir. Bunun yerine o, 'çok güzel bir renk' ve 'çok güzel bir şekil' üzerinde düşünüp kalacak ve ondan öteye geçmeyebilecektir. Sanatçı olmayan bizlerin, özellikle de yorgun olduğumuz zamanlar, ya bir alışkanlık ya bir duygu ya da bir düşünce yolu ile 'renkli şeklin algılanması'ndan doğrudan doğruya 'sandalye ile ilgili düşünce veya zihinsel faaliyetler'e geçmemiz oldukça muhtemel bir durumdur. Bu geçişi, zor bir mantıksal çıkarım silsilesine gönderme yapmak suretiyle kolayca açıklayabiliyoruz. Böylece çeşitli renkler ve şekiller ile ilgili olarak daha önce geçirmiş olduğumuz tecrübelerimizi göz önünde bulundurarak, 'bir sandalyenin var olduğu' muhtemel sonucuna ulaşıyoruz. Ben, 'renkli şekil'den 'sandalye'ye geçiş için gerekli olan mantalitenin 'üst düzey karakteri' hakkında oldukça şüpheciyim. Bu şüpheciliğin bir nedeni şudur: Sanatçı olan ve zihnini renk, şekil ve durum üzerinde düşünmenin sınırları içinde tutan arkadaşım, ken-

dini bu konuda hayli eğitmiş birisi idi ve bu 'sandalyeyi göz ardı edebilme yeteneği'ni büyük bir çalışmanın sonucunda kazanmıştı. Oysa biz, karmaşık olan bir çıkarım yapma eyleminden kendimizi alıkoymak için ileri düzeyde bir eğitime ihtiyaç duymayız. Bu tür bir geri durma eylemi, oldukça kolay bir iştir. Söz konusu şüphecilik için diğer bir neden de şudur: Eğer yanımızda, sanatçı arkadaşımıza ilave olarak, bir de küçük bir köpek bulunsaydı, o da 'şurada bir sandalye bulunduğu' hipoteziyle hemen harekete geçecek ve onu kullanmak amacıyla hemen üzerine atlayacaktı. Şu noktayı tekrar belirtmek istiyorum: Eğer köpek böyle bir davranıştan kaçınsaydı bu, onun, iyi eğitilmiş bir köpek olmasından kaynaklanacaktı. Bu nedenle 'renkli bir şekil'den, renkle hiçbir ilgisi olmayan ve her türlü amaç için kullanılabilecek olan bir 'nesne kavramı'na geçiş, gayet tabii bir olgu gibi görünmektedir. Dolayısıyla eğer biz, –insanlar ve köpekler– böyle bir geçişe dayanarak hareket etmekten kaçınmak istiyorsak, bunun için ciddi bir eğitime ihtiyacımız vardır.

Böylece renkli şekiller, tecrübemiz içinde yer alan başka unsurlar için birer sembol görünümündedirler ve biz renkli şekilleri gördüğümüzde, hareketlerimizi bu diğer unsurlara göre ayarlarız. Duyularımızdan, sembolize edilen yapı ya da maddelere doğru yönelmiş olan bu sembolizm, çoğu zaman yanıltıcı olmaktadır. Işık ve aynaların yanıltıcı bir şekilde düzenlenmiş olması, bizi tamamıyla aldatıp yanıltabilir. Böyle bir durumda eğer yanılmaz isek bu, kendimizi yanılgıya düşmekten korumak için belli bir gayret sarf etmemiz nedeniyledir. 'Duyusal sunuluş'tan 'fiziksel madde ya da yapılar'a giden sembolizm, diğer türler arasında en doğal ve en yaygın olan sembolizm türüdür. Burada söz konusu olan durum, doğası gereği öyle olan ya da otomatik yapıya sahip bulunan bir yöneliş değildir. Zira hem insanlar ve hem de köpekler, bir sandalye gördüklerinde, çoğu zaman onu dikkate almayıp göz ardı ederler. Yönünü ışığa doğru dönen bir lale bitkisi de, muhtemelen minimum düzeyde bir duyu-

sal sunuluşa sahiptir. Ben, argümanımı şu varsayım üzerine kuracağım: Bütün organizmalar, fonksiyonlarının şartlandırılması işini kendi çevrelerinin gerçekleştirmiş olduğu bir nedensel etkinlik tecrübesine sahip olurlarken, duyusal algı tecrübesi, temelde ileri düzeyde gelişmiş organizmaların bir karakteristiğidir.

3. Metodoloji Üzerine

Aslında sembolizm, büyük ölçüde, saf duyu-algılarının, tecrübemizde bulunan daha ilkel unsurlar adına semboller görünümü altında kullanılması ile ilgilidir. Buna bağlı olarak, duyu-algıları, ileri düzeydeki organizmaların temel özelliği olması nedeniyle, ben bu sembolizm çalışmasını, sembolizmin insan hayatı üzerinde yaptığı etki ile sınırlı tutacağım. Bununla ilgili şöyle genel bir prensip vardır: Düşük dereceli karakteristiklerin, öncelikle bu karakteristiklerin daha gelişmiş işlev türleri tarafından engellenir hâle henüz gelmediği düşük dereceli organizmalarla bağlantılı olarak incelenmesi daha yerinde olmaktadır. Bunun tam tersi olarak, yüksek dereceli karakteristikler ise öncelikle bu karakteristiklerin ilk defa tam bir mükemmelliğe ulaştığı organizmalarla bağlantılı olarak incelenmelidir.

Şurası doğaldır ki, belli karakterlerin tam anlamıyla ortaya konulmasına ikinci bir yaklaşım olarak, yüksek dereceli karakterlerin çekirdek [embriyo] devresini ve düşük dereceli karakterlerin, yüksek dereceli işlev türlerinin hizmetine nasıl sunulduklarını bilmek istiyoruz.

19. yüzyıl, tarihsel metodun gücünü mübalağalı bir duruma getirdi ve her karakterin sadece embriyo devresi içinde incelenmesi gerektiği görüşünü, sergilenmesi gereken gayet doğal bir yaklaşım olarak kabul etti. Bunun bir sonucu olarak, örneğin, 'Sevgi' [veya Aşk], önceleri ilkel insanlar arasında, daha sonraları ise zihinsel özürlüler arasında [görülen bir olgu olarak] incelenegelmiştir.

4. *Sembolizmin Yanılabilirliği*

Sembolizm ile doğrudan bilgi arasında büyük bir fark vardır. Doğrudan tecrübe 'yanılmaz'dır. Tecrübe ettiğiniz şeyi tecrübe etmişsinizdir, o kadar. Fakat sembolizm oldukça 'yanılabilir' bir yapıya sahiptir. Bu, şu anlamda bir yanılabilirliktir: Sembolizm, sembolizme dayanarak dünyadaki varlığını varsayabileceğimiz örneklemeleri bulunmayan ve salt kavramlardan ibaret olan şeyler hakkında birtakım inanç, duygu ve fiilleri netice verebilir. Ben, 'sembolizmin, doğrudan bilgimizin bir sonucu olarak, fonksiyonlarımızı icra ediş şeklimiz üzerinde etkili olan asli ve temelli bir faktör olduğu' tezini geliştireceğim. Başarılı ileri düzey organizmalar, sadece önemli konular söz konusu olduğunda sembolik işleyişleri genellikle haklı olmak koşuluyla mümkündürler. Ancak insanoğlunun yanlışları, aynı ölçüde sembolizmden de kaynaklanmaktadır. İnsanlığın dayandığı sembolleri anlamak ve gereksizlerini ayıklayıp dışlayarak temizlemek aklın görevidir.

İnsan mantalitesinin yeterli bir açıklamasını yapmak, şu üç şeyin açıklanmasını gerektirir:

1. Biz gerçekten nasıl bilebiliyoruz?
2. Biz nasıl yanılıp hata yapabiliyoruz?
3. Biz doğruyu yanlıştan eleştirel olarak nasıl ayırabiliyoruz?

Bu tür bir açıklama, 'bize, doğası gereği olgunun kendisi ile doğrudan doğruya karşı karşıya gelip tanışma imkânı veren zihinsel işleyiş türü' ile 'birinci türden olan işleyişin sayesinde belli bazı kriterlere uygun olması nedeniyle sadece güvenilir olan bir işleyiş türü' arasındaki ayrımı yapıp gözetmemizi gerektirir.

Ben, birinci türden olan işleyişin, tam anlamıyla ifade edilecek olursa, 'Doğrudan Tanıma ya da Bilme' (*Direct Recognition*) şeklinde, ikinci türdeki işleyişin ise 'Sembolik Referans' (*Symbolic Reference*) şeklinde adlandırılabileceği iddiamı sürdüreceğim. Aynı zamanda ben, insanlığa ait her

türlü sembolizmin, ne kadar yüzeysel görünürse görünsün, nihai anlamda bu temel sembolik referanslar silsilesine –nihai anlamda, doğrudan tanımanın alternatif türleri içinde algıları birbiriyle bağlayan referanslar silsilesine– indirgeneceği görüşünü geliştirip açıklamaya çalışacağım.

5. Sembolizmin Tanımı

Bu giriş açıklamalarından sonra, sembolizmin formel bir tanımı ile işe başlamalıyız: Tecrübenin bazı bileşenleri, onun diğer bileşenleriyle bağlantılı olan bilinç, inanç [veya kanaat], duygu ve kullanımları netice veriyor ise insan zihni, sembolik olarak işliyor demektir. İlk kümedeki bileşenler 'semboller'i, ikinci kümedekiler ise bu sembollerin 'anlamı'nı oluşturur. Sembolden anlama geçişin gerçekleştiği organik işleyişe de 'sembolik referans' denilecektir.

Bu sembolik referans, algılayanın doğası tarafından katılan, aktif ve birleştirici olan unsuru oluşturur. Bu, sembol ile anlamının tabiatları arasındaki bir birlik [veya ortaklık] üzerine kurulan temele ya da altyapıya gereksinim duyar. Fakat iki tabiat arasında bulunan bu tür bir ortak unsur, kendi başına, sembolik referansı gerektirmez. Bu unsur, yalnız başına hangi unsurun 'sembol' ve hangisinin 'sembolün anlamı' olacağına da karar veremez. Bunun da ötesinde, o, sembolik referansın, bir takım yanlışlar üreterek algılayanı felaketlere götürmesinden bu referansı korumayı garanti de etmez. Biz, algılamayı, aktüel varoluş durumunun kendini üretip ortaya koymasındaki bir ilk devrenin ışığında değerlendirip kavramalıyız.

Bu 'belli bir ilk devreden kaynaklanan kendini üretme' kavramını savunurken, size, ondan ayrı hiç bir ahlaki sorumluluğun olmayacağını hatırlatacağım. Bir kabın şeklinden, kap değil, kabı yapan sorumludur. Birincil algılamaların sonucu olarak ortaya çıkan farklı algılamaları, farklı hisleri, farklı

amaçları ve diğer farklı aktiviteleri gerçek bir bağlamda bir araya getirmekten ibaret olan aktüel bir durum ortaya çıkar. Burada 'aktivite', kendi kendini üretmenin diğer bir adıdır.

6. *Bir Aktivite Olarak Tecrübe*

Böylece biz, bu tecrübe anı, söz konusu bu durum olması bakımından, algılayanın kendisinden başka bir şey olmamasına rağmen, algılayıcıya, kendi tecrübesini üretme konusunda bir aktivite atfederiz. Dolayısıyla algılama, en azından algılayan için, algılanan şeyler ile kendisi arasında bulunan bir iç ilişkidir.

Analizlerde, sembolik referansın algılanmasındaki aktivitenin tamamı, algılayana atfedilmelidir. Böyle bir sembolik referans, sembol ile anlamı arasında ortak olan ve [aktivite yoluyla] tamamlanmamış olan algılayıcıya atıfta bulunmaksızın ifade edilebilen bir şeye ihtiyaç duyar. Bu sembolik referans, aynı zamanda algılayana ait olan ve belli bir sembole veya onun belli bir anlamına ihtiyaç duymaksızın mütalaa edilebilen bir aktiviteye de gereksinim duyar. Söz konusu sembol ve onun anlamı, kendi başlarına mütalaa edildiklerinde, 'ikisi arasında bir sembolik referansın bulunmasına' veya 'çiftler arasındaki referansın, şu yönde veya şekilde değil de bu yönde veya şekilde olmasına' gerek duymaz. Bunlar arasındaki ilişkinin mahiyeti, yalnız başına, hangisinin sembol ve hangisinin bunun anlamı olacağını belirlemez. Sadece sembollerden veya sadece anlamlardan oluşan hiç bir tecrübe parçası yoktur. Daha genel olan sembolik referans, sembolü oluşturan az ilkel unsurdan, anlamı teşkil eden daha ilkel unsura doğru gider tarzdadır.

Bu ifade, dosdoğru işleyen bir realizmin temelini oluşturur. Bu, tecrübemizdeki salt kastedilmiş olan ve dolayısıyla doğrudan algılama perdesinin gerisinde bulunabilen gizemli herhangi bir unsuru da ortadan kaldırır. Bu ifade şekli,

"Sembolik referans, karmaşık bir tecrübede bulunan ve her biri özü itibarıyla doğrudan tanınabilen iki bileşen arasında gerçekleşir." şeklindeki prensibi açıkça ortaya koyar. Bu türden bilinçli ve analitik bir tanınmanın olmaması, nispeten alt düzeyden bir algılayıcının mantalitesindeki kusurdan kaynaklanan bir hatadır.

7. Dil

Sembol ve anlamın ters yüz olmasına örnek olması bakımından, dili ve onunla kastedilen şeyleri düşününüz. Bir kelime, bir semboldür. Fakat bir kelime, yazılı veya sözlü olabilmektedir. İmdi, kimi zaman yazılı bir kelime, onun karşılığı olan sözlü bir kelimeyi ve bu sözlü kelime de bir anlamı temsil edebilmektedir.

Böyle bir durumda, yazılı olan kelime bir semboldür ve anlamı da sözlü olan kelimedir; aynı şekilde sözlü olan kelime de bir semboldür ve onun anlamı da kelimenin, sözlü veya yazılı sözlük anlamıdır.

Fakat yazılı olan kelime, sözlü olan kelimenin müdahalesi olmaksızın, genellikle amacına ulaşabilmektedir. Bu nedenle yazılı olan kelime, sözlük anlamını doğrudan sembolize etmektedir. Ancak insan tecrübesi öyle akışkan ve karmaşık bir yapıya sahiptir ki, anlatılan bu durumlardan hiç biri, burada açıklandığı gibi kesin ve net bir şekilde örneklendirilemez. Yazılı olan kelimenin, hem sözlü olan kelimeyi ve hem de anlamı sembolize ettiği, sembolik referansın da sözlü olan kelimenin aynı anlama yaptığı ilave referansı tarafından çok daha net ve kesin bir hâle dönüştürüldüğü sıkça görülen bir şeydir. Tıpkı burada olduğu gibi, biz, yazılı bir kelimenin görsel bir algısını zihnimizde uyandırıp ortaya çıkarabilen sözlü bir kelime ile işe başlayabiliriz.

Dahası biz, niçin yazılı veya sözlü olan 'ağaç' kelimesinin, dilimizde, dış dünyadaki ağaçlar için bir sembol olduğunu

söylemekteyiz? Oysa hem kelimenin kendisi hem de ağaçların kendileri, eşit düzeyde tecrübemiz kapsamına girmektedirler; dolayısıyla konu soyut olarak ele alındığında, dış dünyadaki ağaçların 'ağaç' kelimesini sembolize etmeleri de 'ağaç' kelimesinin ağaçları sembolize etmesi kadar anlamlı olacaktır.

Bu iddia kesinlikle doğrudur ve insan tabiatı kimi zaman bu şekilde de çalışır. Örneğin siz bir şairseniz ve ağaçlar hakkında lirik bir şiir yazmak istiyorsanız, ağaçların uygun olan kelimeleri zihninizde canlandırması amacıyla ormana gideceksiniz. Bu şekilde, şairin söz konusu kompozisyonu oluştururken yaşadığı cezbe hâli –veya belki de sıkıntılı çabası– sırasında, ağaçlar sembol ve kelimeler de anlam fonksiyonunu icra etmektedirler. Burada şair, uygun kelimeleri yakalayabilmek için ağaçlar üzerinde konsantre olmaktadır.

Ancak onların lirik şiirlerine gerekli saygıyı göstererek okumakla birlikte çoğumuz şair değiliz. Bizim için şairin ormandaki büyük zevkini yakalama olanağını bize sağlayan kelimeler, birer semboldürler. Şair, kendisine görüntüler, sesler ve duygusal tecrübelerin sembolik bir yolla kelimelere işaret ettiği kişidir. Şairin okurları ise kendilerine, şairin kelimelerinin sembolik bir yolla şairin uyandırmak istediği görüntü, ses ve duygulara işaret ettiği kimselerdir. Dolayısıyla dilin kullanımında böyle bir çifte sembolik referans söz konusudur: Konuşan kişi tarafından bakıldığında, varlık veya şeylerden kelimelere doğru olan bir referans; dinleyici tarafından bakıldığında ise kelimelerden varlık veya şeylere doğru olan bir referans.

Sembolik referansın var olduğu herhangi bir insan tecrübesi fiilinde, öncelikli olarak, aralarında objektif bir ilişkinin bulunduğu iki bileşen kümesi mevcuttur; söz konusu bu ilişki de farklı olaylarda büyük farklılıklar arz eder. İkinci olarak algılayanın toplam yapı ve oluşumunun, bileşenler kümesinin birini oluşturan 'semboller'den diğerini oluşturan 'anlam'a doğru olan sembolik referansı etkilemesi zorunluluğu vardır. Üçüncü olarak hangi bileşenler kümesinin sembolleri, hangi

bileşenler kümesinin anlamı oluşturacağı konusu da yine o tecrübe fiilinin kendine has yapı ve oluşumuna bağlıdır.

8. Doğrudan Sunuluş

Sembolizmin en temel örneğine, şair ve onun şiirini ortaya çıkaran şartlardan söz ederken işaret olundu. Burada, 'kelimelerin şeylere işaret etmesi' özel durumu söz konusudur. Ancak kelimelerin şeylerle olan bu genel ilişkisi, sadece daha da genel olan bir gerçeğin özel bir durumundan ibarettir. Bizim dış dünya algımız, iki ayrı tipten unsuru içerir: Bunlardan biri, herkesin bildiği gibi, doğrudan duyumlarımızı yansıtmamız yoluyla etrafımızdaki fiziksel varlıkların temel özelliklerini bizim için belirleyen, 'içinde yaşadığımız dünyanın bize doğrudan sunuluşu'dur. Bu tip, yakın çevremizi oluşturan dünyanın tecrübe edilmesinden ibarettir, ki bu dünya, kendi vücudumuzun ilgili kısımlarının anlık durumlarına bağlı olan duyu-verileri tarafından dekore edilen bir dünyadır. Fizyoloji, bu son konuyu,[1] tartışma götürmez bir şekilde ortaya koymaktadır. Ancak konunun fizyolojik detaylarının şu andaki felsefi tartışmamızla ilgisi yoktur; sadece konuyu daha da karmaşık bir hâle getirmektedir. Doğrusu 'duyu-verisi' (*sense-datum*) terimi modern bir terimdir: Hume, bunun yerine 'izlenim' (*impression*) kelimesini kullanmaktadır.

İnsanlar için bu tipten olan tecrübe, canlı bir hüviyete sahip olup, özellikle yakın çevreyi oluşturan dünyadaki bölgeler ve ilişkileri sergileyip göstermek gibi ayrıcalığı olan bir tecrübedir.

Herkesin aşina olduğu ve benim de 'duyumlarımızı yansıtma'dan söz ederken kullandığım dil, oldukça yanıltıcı bir karakter arz etmektedir. Önce tecrübe edilen ve daha

[1] Yani söz konusu bu dünyanın, vücudumuzun ilgili kısımlarının anlık durumlarına bağımlı olan duyu verileri tarafından dekore edilen bir dünya olduğu konusunu. (Çev.)

sonra da ayaklarımıza onların hissetmesi olarak veya karşıdaki duvara onun rengi olarak 'yansıtılan' salt duyumlar diye bir şey yoktur. Söz konusu yansıtma, durumun tamamlayıcı bir parçasıdır ve duyu-verilerinin sahip olduğu orijinalliğe de sahiptir. Önce duvarda gerçekleşip daha sonra da şu ve şu renk olarak karakterize edilen bir yansımadan söz etmek, doğru olduğu kadar yanıltıcı da olabilecektir. 'Duvar' teriminin kullanımı da, sembolik olarak başka bir algı türünden elde edilen bilgiyi zihinde uyandırması nedeniyle, aynı ölçüde yanıltıcıdır. Doğrudan sunuluş salt türü içinde açıkça ortaya çıkan bu sözde 'duvar', uzamsal perspektif ve bu örnekte renge indirgenen duyu-verileri ile kombineli olarak sadece uzaydaki uzam görünümü altında kendini tecrübemize katar.

"Duvar, bir kombinasyon içinde bu evrensel karakterleri tecrübemize katar." demek yerine, "Duvar, bu görünüm altında *kendini* tecrübemize katar." diyorum. Zira burada söz konusu olan karakterler, kendimizi de içeren ortak bir dünyada bir tek şeyi göstermeleri ile bir kombinasyon oluşturmaktadırlar ve bu bir tek şey de benim 'duvar' adını verdiğim şeydir. Bizim algımız, evrensel karakterler ile sınırlandırılmış değildir. Biz, maddeden soyutlanmış bir rengi veya uzamı algılamayız: Biz, *belli bir duvarın* rengini ve uzamını algılarız. Tecrübe edilen gerçek, 'bizim için karşıda duvarın üzerinde bulunan renk'tir. Dolayısıyla sözü edilen renk ve uzaysal perspektif, duvarın bizim tecrübemize girdiği belirgin şekli karakterize eden soyut unsurlardır. Bu nedenle onlar, 'o andaki algılayıcı' ile aynı düzeyde aktüel olan ve bizim 'o andaki duvar' dediğimiz varlık veya varlık grupları arasında bulunan ilişkisel unsurlardır. Fakat 'o andaki duvar' ile 'o andaki algılayıcı' arasındaki net ve belirgin ilişkiyi göz ardı etmek suretiyle kendilerine ulaşılabildiği için, salt renk ve salt uzaysal perspektif, oldukça soyut varlıklardır. Bu net ve belirgin ilişki, duvar için pek önemli olmayan ve fakat algılayıcı için oldukça önemli olan temel bir fiziksel gerçektir.

Uzaysal ilişki de aynı şekilde hem duvar ve hem de algılayıcı için asli öneme sahiptir. Ama söz konusu ilişkinin 'renk' tarafı, algılayıcıyı meydana getiren unsurlardan birisi olmakla birlikte, o anda duvarı ilgilendirmemektedir. Bu anlamda ve uzaysal ilişkilerine bağlı olarak, eşzamanlı olaylar bağımsız bir şekilde gerçekleşirler. Ben bu tür tecrübeye 'doğrudan sunuluş' adını veriyorum. Bu ifade şekli, eşzamanlı olayların birbirlerinden bağımsız oluşlarını korumakla birlikte, birbirleriyle nasıl ilişkili olduklarını açıkça ortaya koyar. Bağımsızlığa rağmen var olan bu ilişki, eşzamanlılığa mahsus bir özelliktir. Bu 'doğrudan sunuluş', sadece üst-düzey organizmalarda önemli olan ve bilinç kapsamına girme veya girmeme özelliğine sahip olabilen fiziksel bir gerçektir. Bu giriş, fiziksel tecrübenin kavramsal imajinasyon ile kaynaşması suretiyle bilginin oluşmasına yol açan kavramsal işleyiş aktivitesi ile dikkate bağlı olarak gerçekleşir.

9. *Algı Tecrübesi*

'Tecrübe' sözcüğü, felsefedeki en aldatıcı sözcüklerden biridir. Onun yeterli bir tartışmasını yapmak, ayrı ve uzun bir çalışmanın konusunu oluşturacaktır. Ben buradaki analizlerimde, onun şu andaki konumuzla ilgili olan unsurlarına sadece işaret edebilirim.

Bizim kendi gerçekliğimiz ile eşdeğer gerçekliği olan diğer varlıkların dünyasını doğrudan tanımamızla birinci dereceden ilgili olan tecrübemiz, bireysel olarak yükselip tek ve net bir insan tecrübesi oluşturan ortak bileşenler hâlindeki üç temel ve bağımsız türü içermektedir. Ben bu tecrübe türlerinden ikisine 'algı tecrübesi', üçüncüye ise 'kavramsal analiz türü' adını vereceğim. Saf algı ile ilgili olarak da, ilgili iki türden birine 'doğrudan sunuluş' türü, diğerine ise 'nedensel etkinlik' türü diyeceğim. Hem 'doğrudan sunuluş' (*presentational immediacy*) hem de 'nedensel etkinlik' (*causal effi-*

cacy) algı türleri, insan tecrübesine, aktüel dünyanın aktüel varlıklarına ve soyut sıfatlara, niteliklere ve ilişkilere ayrışabilen bileşenler sunar. Bu bileşenler, diğer aktüel varlıkların, kendilerini, birer bileşen olarak bireysel tecrübemize nasıl kattıklarını açıklar. Bu soyutlamalar, diğer aktüalitelerin, bizim için nasıl birer obje olduklarını ortaya koyar. Bu nedenle ben, onların, 'çevremiz'de bulunan aktüel varlıkları, bizim için birer 'obje hâline getirdiklerini' söylüyorum. Bizim en yakın çevremizi vücudumuzun çeşitli organları oluştururken, uzak çevremizi ise etraftaki fiziksel dünya oluşturmaktadır. Fakat 'çevre' kelimesi, bireysel tecrübemiz içinde bir bileşen unsur olması için önemli bir tarzda 'birer obje hâline getirilen' diğer aktüel varlıklar anlamına gelmektedir.

10. Algı Tecrübesinde Sembolik Referans

Sözü edilen iki algı türünden biri doğrudan sunuluş tarzında, henüz tartışmasını yapmadığım diğeri ise nedensel etkinlik tarzında, aktüel varlıkları 'bir obje hâline getirir'. Bu iki türün kaynaştırılıp birleştirilerek bir tek algı hâline getirildiği birleştirici aktivite, benim 'sembolik referans' dediğim aktivitedir. Bu iki tür ile ortaya çıkarılan çeşitli aktüaliteler, sembolik referans tarafından ya tanımlanırlar ya da en azından, çevremizde birbiriyle ilişkisi bulunan unsurlar olarak ortak ilişki içine sokulurlar. Böylece sembolik referansın götürdüğü sonuç, bizim için aktüel dünyayı oluşturan şeylerdir. Bunlar, tecrübemiz içinde duygularımızı, hislerimizi, doyumluluklarımızı, fiil ve hareketlerimizi meydana getiren veriler ve son olarak da, zihnimizin kendi kavramsal analizleri ile bunlara yaptığı müdahale sırasında ortaya çıkan bilinçli tanıma ve bilme faaliyetinin konusu olarak belirginleşirler. 'Doğrudan tanıma' denilen, bir algı objesinin (*percept*), içinde sembolik referansın bulunmadığı saf algı türü yoluyla olan bilinçli tanınmasından ibarettir.

Sembolik referans, pek çok bakımdan yanlış olabilir. Bununla şunu kastediyorum: Bir 'doğrudan tanıma', aktüel dünyayı tasvir edişi sırasında, sembolik referansın sonucu olarak ortaya çıkan birleşik (veya kaynaşmış) ürünün bilinçli tanınması ile farklılık gösterebilir. Bu nedenle yanlış veya hata, birincil olarak kavramsal analizin değil, sembolik referansın ürünüdür. Sembolik referansın kendisi de, kavramsal analiz tarafından büyük ölçüde desteklenip geliştirilmesine rağmen, onun sonucu olarak ortaya çıkan bir şey değildir. Zira sembolik referans, bu tür zihinsel analizler kötü bir durumda olduğu zamanlarda dahi tecrübede etkin ve baskın bir konumdadır. Ezop'un 'sudaki yansımada yakalamak amacıyla ağzındaki et parçasını bırakan köpek' hikâyesini hepimiz biliriz. Bununla birlikte yine de biz, yanlış konusunda aşırı şekilde keskin bir yargıda bulunmamalıyız. Sembolik referanstaki yanlış, zihinsel sürecin başlangıç safhalarında hayal gücünün özgürlüğünü geliştiren disiplindir. Ezop'un köpeği etini kaybetmiştir ama özgür bir hayal gücüne giden yolda bir basamak atlamıştır.

Bu nedenle her ne kadar sembolik referans ile kavramsal analiz arasında birbirlerini geliştirme fonksiyonu icra eden güçlü bir karşılıklı ilişki bulunuyor ise de, sembolik referans, kavramsal analizden daha önce gelen bir unsur olarak açıklanmalıdır.

11. Zihinsel Olan ve Fiziksel Olan

Mümkün olduğu ölçüde makul davranmak suretiyle, sembolik referansı, üstü kapalı bir şekilde, zihinsel aktiviteye atfeder ve böylece detaylı açıklama yapmaktan kurtulabiliriz. Tecrübi fiillerimizin hangisine zihinsel hangisine fiziksel diyeceğimiz konusu, salt geleneksel olan bir konudur. Kişisel olarak ben 'zihinsellik'i, algı verilerine ilaveten kavramları da içeren tecrübe fiilleri ile sınırlandırmayı tercih ederim. Ancak bizim algımızın çoğu, eşzamanlı olarak vuku bulan

kavramsal analizden kaynaklanan fazla duyarlılık sayesinde gerçekleşir. Dolayısıyla doğrusu tecrübenin zihinsel yapısı ile fiziksel yapısını birbirinden tam olarak ayıracak kesin bir çizgi yoktur. Ama 'zihinsellik'in kavramsal analiz şeklindeki müdahalesinden ayrı olan bilinçli bir bilgi de yoktur.

Kavramsal analize hafifçe atıfta bulunmak, biraz sonra zorunlu hâle gelecektir. Fakat şu anda ben, bilinci ve onun kısmi tecrübe analizini varsaymak ve saf algının iki türüne dönmek zorundayım. Benim burada belirtmek istediğim husus şudur: Alt düzeyden salt fiziksel organizmaların hata yapamaz olmalarının nedeni, onların düşünceden yoksun olmaları değil, 'doğrudan sunuluş' durumundan yoksun olmalarıdır. Ezop'un zayıf bir düşünme yeteneğine sahip olan köpeği, 'doğrudan sunuluş'tan 'nedensel etkinlik'e yaptığı yanlış bir sembolik referans nedeniyle hataya düşmüştür. Özet olarak söylemek gerekirse, doğru ve yanlış, sentez nedeniyle dünyada bulunurlar: Her aktüel şey ya da varlık, bir bileşiktir: Sembolik referans da birleştirme fiilinin, belli görünüm ve evrelerinden aktüel olan şeyin kaynaklandığı primitif bir formudur.

12. Duyu-verileri ve Uzayın Doğrudan Sunuluştaki Rolleri

'Doğrudan sunuluş' terimi ile ben, genel olarak 'duyu-algısı' denilen şeyi kastediyorum. Fakat birinci terimi, ikinci terimin genel kullanımına yabancı olan bazı sınırlandırmalar ve genişletmeler yaparak kullanıyorum.

Doğrudan sunuluş, kendi tecrübemizin oluşmasında bir unsur olarak görünen içinde bulunduğumuz dış dünyayı vasıtasız olarak algılamamızdır. Bu görünümde dünya kendini bize, bizimle aynı derecede aktüelliğe sahip olan diğer aktüel varlıkların birlikteliği olarak sunar.

Renkler, sesler, tatlar vs. gibi niteliklerin vasıta veya ara-

cı olması, bu görünümü etkiler. Bu nitelikler, duyumlarımız veya algıladığımız aktüel varlıkların nitelikleri ile aynı ölçüde doğru olarak tarif ve tasvir edilebilirler. Dolayısıyla bu nitelikler, algılayan suje ile algılanan varlıklar arasında ilişkisel bir konumdadırlar. Bu nedenle bunlar, ancak algılanan şeylerin hem birbirleriyle hem de algılayan suje ile uzaysal ilişki içinde olduklarını gösteren şemadaki implikasyonlarından soyutlanarak yalnız başlarına kalabilirler. Uzaysal uzamın (*spatial extension*) bu ilişiklilik durumu, algılanan şeyler ile gözlemci arasında kısmi olmayan tam bir şemadır. Bu şema, 'içinde bulunulan dünya' denilen topluluğu oluşturan kompleks organizmaların morfolojisinin şemasıdır. Aktüel olan her fiziksel organizmanın, eşzamanlı varlıkların oluşum sürecine katılış biçimi, bu şemaya uygun olmak zorundadır. Böylece renkler vs. gibi duyu-verileri veya bedensel hisler, uzamı olan fiziksel varlıkları, uzayla ilgili olan bu şemanın sağladığı görünümler altında tecrübemize sunarlar. Uzaysal ilişkiler, kendi başlarına kaldıklarında, cinse ait olan soyutlamalardan ibarettirler; duyu-verileri de aynı şekilde cinse ait soyutlamalardır. Fakat duyu-verilerinin uzaysal ilişkiler tarafından sağlanan görünümleri ise türe ait olan ve dış dünyadaki varlıkların tecrübemizin bir parçası olmalarını sağlayan ilişkilerdir. Bu şekilde tecrübemize 'objeler' olarak sunulan bu eşzamanlı organizmalar, vücudumuzun çeşitli organlarını da içermektedirler. Bu durumdaki duyu-verileri, bedensel hisler adını alır. Bedensel organlarımız ve algımızın bu türüne önemli katkılarda bulunan dış dünyadaki diğer varlıklar, birlikte, algılayan organizmanın o anda içinde bulunduğu çevreyi meydana getirirler. Doğrudan sunuluş hakkındaki temel gerçekler şunlardır:

i) Burada söz konusu olan duyu-verileri, algılayan organizmaya ve onun algılanan organizmalar ile olan uzaysal ilişkilerine bağlıdır.

ii) İçinde bulunulan eşzamanlı varlıklar dünyası, uzamı bulunan ve organizmalarla dolu olan bir uzay şeklinde sergilenir.

iii) Doğrudan sunuluş, sadece üst düzeyden olan birkaç organizmanın tecrübelerinde önemli bir faktördür; diğerleri için ya çok küçük ya da ihmal edilebilecek bir öneme sahiptir.

Böylece içinde bulunulan eşzamanlı varlıklar dünyasının 'doğrudan sunuluş' algı türü tarafından ortaya konulup sergilenmesi, aktüel varlıkların sağlam birlikteliğinin, bir 'uzaysal uzam' kısmi sistemine katılmaları nedeniyle açığa çıkıp sergilenmesi ile bağımlı bir konumdadır. Bunun ötesinde, salt olarak doğrudan sunuluş tarafından sağlanan bilgi, canlı, net ve çorak [veya zengin olmayan, kısır] bir bilgidir. Bu bilgi, aynı zamanda, istenildiğinde büyük ölçüde kontrol edilebilen bir bilgidir. Bununla şunu kastediyorum: Tecrübenin bir anı, engellemeler, yoğunlaşmalar ve diğer değişiklikler yoluyla, tecrübenin daha sonra gelen anlarındaki 'doğrudan sunuluş'un temel özelliklerini önemli ölçüde belirleyebilir. Bu algı türü, yalnız başına ele alındığında, kısır ve çoraktır. Çünkü biz, diğer varlıkların niteliksel sunuluşlarını, onların özüne ilişkin temel karakterleri ile doğrudan doğruya ilişkilendirmeyebiliriz. Biz, bir aynanın arkasındaki alan veya uzayı bize sunan renkli bir sandalye görüntüsü veya imajı görebiliriz; bununla birlikte yine de bu görüntüden, aynanın arkasındaki alanın özüne ait temel karakterlerle ilgili hiç bir bilgi elde etmeyiz. Ancak güzel bir aynada bu şekilde görünen bir görüntü, aynanın gerisinde belli bir uzaklıkta bulunan dünyayı niteleyen renge ait olan ve arkamıza dönüp kendisine baktığımız zaman elde ettiğimiz 'sandalyeyi doğrudan görmemiz' ile aynı düzeyde vasıtasız veya doğrudan olan bir sunuluştur. Salt 'doğrudan sunuluş', yanılma (*delusion*) [veya aldanma] ve aldanmama gibi kısımlara ayrılmayı kabul etmez. Onun, ya tamamı ya da hiçbiri, o andaki dış dünyanın kendi uzaysal şartları içindeki görünümünün doğrudan bir sunuluşudur. Doğrudan sunuluşun içerdiği duyu-verileri, dünyada, bu eşzamanlı varlıkların ifade edebildiğinden daha geniş bir ilişkiye sahiptir. Bu geniş ilişkiden soyutlanması hâlinde, eşzamanlı nesnelerin

duyu-verileri tarafından yapılan zahiri nitelemesinin önemini belirlemenin hiç bir yolu yoktur. İşte bu nedenle 'salt görünüm' terimi, kısırlık ve çoraklık anlamını da birlikte taşır. Duyu-verilerinin bu geniş ilişkisi, ancak alternatif algı türünü –nedensel etkinlik türünü– incelemekle anlaşılabilir. Ancak eşzamanlı varlıklar salt doğrudan sunuluş sayesinde bir arada bulundukları sürece, o andaki uzaysal ilişkileri dışında, tam bir bağımsızlık içinde bulunurlar. Aynı şekilde biz, pek çok olayın özüne ilişkin olan doğrudan sunuluş tecrübesinin, ihmal edilebilecek kadar küçük ve çekirdeksel bir konumda olduğunu varsayarız. Bu algı türü, sadece çok küçük bir azınlığı oluşturan gelişmiş organizmalar için önem taşır.

13. Nesneleştirme

Bu 'Doğrudan Sunuluş' açıklamasında ben, aktüel varlıkların bizim tecrübemizde *nesnel bir şekilde* (*objectively*) bulundukları, kendi bütünlükleri içinde ise *formel olarak* (*formally*) varoldukları şeklindeki ayrıma uyuyorum. Ben şunu iddia ediyorum:

1. Doğrudan sunuluş, çevremizdeki eşzamanlı varlıkların, bizim tecrübemizde 'nesnel olarak' bulunuş tarzlarını ifade eder.

2. Sunuluş türündeki faktörleri oluşturan soyut varlıklar arasında, genellikle duyu-verileri adı verilen soyutlamalar da bulunmaktadır; örneğin renkler, sesler, tatlar, dokunmalar ve bedensel hissetmeler gibi.

Bu nedenle 'nesneleştirme'nin kendisi bir soyutlamadır. Zira hiçbir aktüel varlık, 'formel' bütünlüğü içinde 'nesneleştiriliyor' değildir. Soyutlama, doğanın karşılıklı etkileşim türünü ifade eder ve sadece zihinsel bir şey de değildir. Bir soyutlamayı gerçekleştirdiğinde düşüncenin yaptığı şey, doğaya uygun hareket etmekten ibarettir; daha doğrusu bu

yolla o, kendisini, doğada bulunan bir unsur olarak sergilemektedir. Sentez ve analiz işlemleri, birbirlerini gerektiren işlemlerdir. Aktüel dünyayı, özel karakter ve nitelikleri olan pasif aktüel tözler/cevherler toplamı şeklinde düşünme konusunda ısrar ederseniz, böyle bir anlayış paradoksal bir anlayıştır. Bu durumda, "Böyle bir töz, kendisi gibi olan diğer bir tözün oluşumunda bir bileşen olma rolünü nasıl oynayabilir?" sorusunu sormak anlamsız olacaktır. Bu anlayış devam ettiği sürece, her aktüel töze, 'bir olay', 'bir oluş tarzı' veya 'bir durum' gibi adlar vermekle, söz konusu problem çözülmüş olmaz. Böyle bir anlayışın karşılaşacağı zorluk, tözlerin, 'her bireysel tözün aktüel olması' anlamında aktüel olarak bir arada nasıl bulunabildiklerini açıklamaktır. Fakat burada benimsenen dünya kavramı, işlevsel aktivite kavramıdır. Bununla şunu kastediyorum: Aktüel olan her bir şey, aktivitesi nedeniyle bir şey olmaktadır; dolayısıyla, onun tabiatı, onun diğer şeylerle olan ilişkisinden, onun bireyselliği de, diğer şeylerin onunla ilişkili olması nedeniyle onlarla olan sentezinden ibarettir. Biz, bir tek bireyi araştırırken, "Nasıl oluyor da diğer bireyler o bireyin kendi tecrübesinin birliği içine *nesnel olarak* girebiliyorlar?" sorusunu sormalıyız. Bireyin kendi tecrübesinin bu birliği, *formel olarak* varolan o bireyden ibarettir. Biz, bununla birlikte, "Nasıl olup da söz konusu bireyin diğer şeylerin *formel* varoluşuna girip katılabiliyor olduğunu" da araştırmalıyız. İşte bu giriş, *nesnel olarak* varolan –yani soyut olarak varolan ve formel içeriğindeki elementlerin sadece bazılarını temsil eden– o bireyden ibarettir.

Böyle bir dünya anlayışı ile 'insan' gibi herhangi bir aktüel bireyden söz ettiğimiz zaman biz, belli bir tecrübe hâlindeki kişiyi kastediyor olmalıyız. Böyle bir hal veya fiil ise bileşik bir yapıya sahiptir ve bu nedenle kendi evrelerine ve diğer bileşenlerine ayrışabilir durumdadır. Sözü edilen bu hal, en gerçek ve aktüel olan varlıktır. Doğumdan ölüme insan hayatı, bu tür hallerden meydana gelen tarihsel bir yol durumunda-

dır. Gerçek olan bu anlar, hep birlikte, formun kısmi kimliği ve canlı tarihin her anının kendinde toplandığı geçmiş anlarının özel toplamı tarafından birleştirilip bir toplama bağlanırlar. Belli bir anda bulunan kişi, kendi içinde, dikkatini, kendi geçmişinin rengi üzerine yoğunlaştırır ve böylece o kişi, onun konusu olur. 'Tüm hayat hikâyesi boyunca kişi' şeklindeki bir kavram, 'bu türden olan bir tecrübe anındaki kişi' kavramı ile karşılaştırıldığında, bir soyutlamadan ibaret kalır. Bu nedenle belli bir kişi, örneğin Julius Caesar, kavramının üç değişik anlamı vardır. İlk olarak, 'Caesar' sözcüğü, 'varoluşunun belli bir anındaki Caesar' anlamını ifade ediyor olabilir: Bu anlam, onun anlamlarının en gerçek olanıdır. İkinci olarak, 'Caesar' sözcüğü, 'Caesar'ın doğumundan suikasta uğramasına kadar geçen hayatını kapsayan tarihsel yol ya da süreci' ifade ediyor olabilir. Üçüncü olarak, 'Caesar' sözcüğü, 'Caesar'ın hayatının her anında tekrarla kendini gösteren genel form veya tarz'ı ifade ediyor olabilir. Siz, gayet meşru ve normal olarak, bu anlamlardan herhangi birini seçebilirsiniz; ancak seçiminizi yaptığınızda, o bağlamda seçiminize bağlı kalmanız gerekir.

Sürekli olan bir organizmanın hayat hikâyesinin tabiatını açıklayan bu doktrin, tecrübe birliğine ulaşmış olan her tür organizma için –insanlar için olduğu gibi elektronlar için de– geçerlidir. Fakat insanoğlu, elektronlarda bulunmayan bir tecrübe içeriği zenginliğine sahiptir. Her ne zaman 'hepsi veya hiçbiri' şeklindeki bir prensip geçerli olsa, burada, şu veya bu şekilde bir tek aktüel varlık söz konusudur; bu türden olan bir varlıklar topluluğu veya böyle bir varlığa katkıda bulunan bileşenlerin analizi söz konusu değildir.

Bu konferans, 'dış dünyanın doğrudan tecrübesi' doktrinini ele alıp savundu. Asıl konumdan uzaklaşmaksızın bu tezi tam anlamıyla inceleyip savunmak, imkânsız görünüyor. Bu varsayımı reddetmenin sonucu olarak ortaya çıkan 'hazır bulunan anın solipsizminin veya diğer bir deyişle aşırı şüpheciliğin' başarısızlığını gösteren kanıt olarak,

Santayana'nın son zamanlarda yayımlanan *Scepticism and Animal Faith* [*Şüphecilik ve Hayvan İnancı*] adlı kitabının ilk kısmına gönderme yapmakla yetineceğim. Hakkında, Santayana'nın otoritesine başvuramayacağım ikinci tezim ise şudur: Eğer siz, böyle doğrudan bir bireysel tecrübeyi ısrarla iddia ederseniz, felsefi yapılanmanızda, işlevsel aktivitelerin karşılıklı etkileşiminden meydana gelen bir dünya kavramına yer vermeye zorlanacaksınız. Böyle bir dünya kavramında, gerçek olan her bireysel varlık, diğer gerçek bireylerin oluşturduğu yerleşik dünya ile olan belli izafilik ilişkisinin bir sonucu olarak ortaya çıkacaktır; en azından, dünya geçmiş ve yerleşik bir yapıda olduğu sürece bu böyle olacaktır.

II. Bölüm

1. Hume'un 'Nedensel Etkinlik' Konusundaki Görüşleri

Bu çalışmanın tezini, insanoğluna ait olan sembolizmin kökünün, dış dünyanın doğrudan algısının iki ayrı türü arasındaki sembolik etkileşimde yattığı iddiası oluşturmaktadır. Böylece dış dünya hakkındaki bilgimizin, birbiriyle çok yakından ilişkili ve fakat birbirinden ayrı olan iki kaynağı bulunmaktadır. Bu iki tür, birbirinin bilgilerini tekrarlamazlar; burada gerçek bir bilgi çeşitliliği vardır. Birinin bulanık ve muğlak olduğu yerde diğeri net ve tam, birinin önemli olduğu yerde ise diğeri ikincil durumda olur. Fakat sunuluşun bu iki sistem ya da planı, onları aynı dünyanın sunuluşunun sistemleri olarak tanımlamaya neden olan ortak yapısal unsurlara sahiptirler. Bununla birlikte, iki sistemin yapıları arasında birbirine karşılık gelen tarafların belirlenmesinde boşluklar vardır. Bu sistemler, sadece kısmî olarak kesişirler; onların gerçek anlamdaki kaynaşması ise belirsiz bırakılmıştır. Sembolik referans, duygu, amaç ve inanç transferine götürür; ki bu transfer, söz konusu iki sistem ve onların kesişim unsurlarından elde edilen doğrudan bilginin entelektüel karşılaştırmasının yapılması yoluyla haklı gösterilemez. Böyle bir haklılık, geleceğe yapılan faydacı bir başvuruda aranmalıdır. Sonraki tecrübeler üzerine temellendirilen entelektüel eleştiri, bu yolla, ilkel ve nahif sembolik geçişi genişletip saf bir hâle getirebilir.

Algı türünün birini 'Doğrudan Sunuluş', diğerini de 'Nedensel Etkinlik' şeklinde ifade edegeldim. Önceki konferans-

ta, 'Doğrudan Sunuluş' türü uzun uzadıya tartışıldı. Bu ikinci konferans ise, 'Nedensel Etkinlik' tartışması ile başlamalıdır. Şurası açıktır ki burada ben, modern felsefenin en gözde geleneğine, hem Hume ile başlayan ampirist ekol hem de Kant'a dayanan transandantal idealizm ekolü tarafından kabul edilen geleneğe, karşı çıkıyorum. Modern felsefe geleneğinin özetle sunduğumuz bu yorumunu haklı göstermek için uzun herhangi bir gayrete girişmeye gerek yoktur. Onlardan yapılacak bazı alıntılar, her iki düşünce türünde de ortak olarak kabul edilen, benim ise kendilerine katılmayıp ayrıldığım noktayı net olarak özetleyecektir. Hume[1] şunları yazmaktadır:

> İlişki ile birlikte nesneler duyulara sunulduğunda, buna, 'akıl yürütme' veya 'düşünme'den ziyade 'algılama' deriz; burada, ne herhangi bir düşünme egzersizi ne de kelimenin tam anlamıyla bir fiil vardır sadece edinilen izlenimlerin, duyu organları yoluyla olan pasif bir kabulü vardır. Bu düşünce tarzına göre, zaman ve mekân ilişkisi ile özdeşlik konularında gerçekleştirebileceğimiz gözlemlerin hiçbirinin düşünme olarak bize ulaşmaması gerekir. Zira zihin, bunların hiçbirinde, gerçek varoluşu veya nesnelerin ilişkilerini keşfetmek amacıyla, duyulara vasıtasız olarak sunulanın ötesine gidememektedir.

Bu pasajın bütün gücü, 'zihnin', gelenleri pasif bir şekilde kabul eden bir cevher olduğu, zihindeki 'izlenimler'in de onun özel ilinekler dünyasını oluşturduğu şeklindeki gizli varsayıma bağlıdır. Bu durumda geriye, aynı zamanda zihnin sıfatları olan özel ilişkileri ile birlikte bu özel sıfatların vasıtasızlığı dışında bir şey kalmamaktadır. Hume, bu tözsel zihin görüşünü ise açıkça reddetmektedir.

Fakat bu durumda, son cümlenin "zira ..... nesneler" şeklindeki kısmının gücü ne olmaktadır? 'İzlenimler'i, ger-

[1] *Treatise*, Bölüm III, Kısım II.

çek varoluş veya nesnelerin ilişkileri konusunda ispat edici bir güce sahip olmaktan alıkoyan tek neden, bunun altındaki 'bu izlenimler, zihnin özel sıfatlarından ibarettirler' şeklindeki gizli anlayıştır. Santayana'nın daha önce gönderme yaptığım *Scepticism and Animal Faith* adlı kitabı, ilk bölümlerinde, şahane açıklama tarzları ve gayretli, derin ısrarları ile şunu iddia eder: Hume'un öncülleri kabul edildiğinde, özdeşlik, zaman ve mekân gibi kavramların 'gerçek bir dünyaya herhangi bir atıfta bulunmalarından onları alıkoyma' işinden kaçış mümkün değildir. Geriye sadece, Santayana'nın, 'Hazır Anın Solipsizmi' dediği şey kalmaktadır. Hafıza bile gider (yani kaybolur): Zira bir hatıra-izlenimi, hafızanın bir izlenimi değildir. O, ani/doğrudan ve özel olan başka bir izlenimden ibarettir.

Hume'un Nedensellik konusundaki görüşlerini aktarmaya gerek yoktur. Çünkü yukarıdaki alıntı, onun şüpheciliğini tam anlamıyla sergiler durumdadır. Fakat –düzensiz ve gizli varsayımlardan ayrı olarak– onun cevher konusundaki öğretisinin temelini açıkça ortaya koymak için bir alıntı yapmak gerekmektedir:

> Düşüncelerinin büyük bölümünü töz-ilinek ayrımı üzerine oturtan ve bunlardan her birine ait net kavramlara sahip olduğumuzu hayal eden filozoflara, 'töz kavramının, duyu izlenimlerinden mi yoksa düşünce izlenimlerinden mi elde edildiği' sorusunu sormayı yeğlerim. Eğer o, duyularımız yoluyla bize taşınmış ise, o zaman da 'hangi duyu ile ve nasıl' sorularını sorarım. Eğer o gözümüzle algılanmış olsa, bir renk, kulağımızla algılanmış olsa, bir ses, tat alma duyusuyla algılanmış olsa, bir tat vs. vs. olması gerekir. Fakat ben inanıyorum ki o filozoflardan hiçbiri, tözün bir renk, ses veya tat olduğunu iddia etmeyecektir. Dolayısıyla eğer cevher kavramı diye bir şey gerçekten var ise o, bir düşünce izleniminden elde edilmiş olmalıdır. Fakat [şunu da biliyoruz ki] düşünce izlenimleri, duygu ve hislerimizde kendile-

rini açığa vururlar. Duygu ve hislerimizden hiç birinin bir cevheri temsil etmesi mümkün değildir. Bu nedenle, 'belli bazı niteliklerin koleksiyonu' kavramından ayrı herhangi bir 'töz' kavramına sahip değiliz. Töz konusunda herhangi bir şey düşündüğümüz ya da söylediğimizde, bunun, burada söylediğimizden [yani belli bazı niteliklerin koleksiyonu olmaktan] başka bir anlamı da yoktur.[2]

Bu pasaj, benim kabullendiğim 'töz' kavramı ile ilgilidir. Onun, benim görüşümün karşısında bir argüman olması, sadece dolaylı yoldan gerçekleşen bir durumdur. Onu aktarmamın nedeni ise, onun, Hume'un başlangıçtaki şu varsayımlarının en açık örneği olmasıdır:

1. Doğrudan sunuluş ve bu yolla sunulan varlıklar arasındaki ilişkiler, algısal tecrübenin yegâne türünü oluşturmaktadır.

2. Doğrudan sunuluş, uzamı bulunan aktüel varlıklar dünyasını açığa çıkaran hiç bir faktörü ihtiva etmemektedir.

Hume, daha sonra bu meseleyi, *Treatise*[3] adlı kitabında, 'Maddesel Yapı' kavramı başlığı altında inceleyip tartışır ve benzer şekildeki şüpheci sonuçlara ulaşır. Bu sonuçlar, zamanı sadece bir 'peş peşe geliş'ten ibaret gören fevkalade nahif bir varsayıma dayanmaktadırlar. Bu varsayımın nahif olmasının nedeni ise, onun, söylenmesi gayet doğal olan bir şey olmasıdır. Bu doğallığın nedeni de, zamanın, dışarıda bırakılmasını doğal gösterecek derecede iç içe geçmiş olan karakteristiğini dışarıda bırakmasıdır.

Biz zamanı, 'tecrübe fiillerimizin peş peşe gelmesi' olarak ve buradan yola çıkarak da 'bu fiillerde objektif olarak algılanan olayların peş peşe gelmesi' olarak biliriz. Fakat bu 'peş peşe geliş', saf bir peş peşe geliş değildir: O, bir durumun diğer bir durumdan elde edilmesidir; tabii ki bu sonraki

[2] Hume, *Treatise*, Bölüm I, Kısım VI.

[3] Yazar, *Treatise* ile Hume'un *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* eserini söz konusu etmektedir. (Ed.)

durum, önceki durum ile uygunluk arz etmektedir. Aslında zaman, bir durumun diğer bir duruma, sonrakinin öncekine uygun olmasıdır. Saf peş peşe geliş ise, yerleşik geçmişin türetilen şimdi ile olan tersi imkânsız ilişkisinden elde edilen bir soyutlamadan ibarettir. Salt peş peşe geliş kavramı, renk kavramına benzer. Salt renk diye bir şey yoktur; her zaman, kırmızı veya mavi gibi, belli bir renk vardır: Aynı şekilde salt peş peşe geliş diye bir şey yoktur; daima kendine nispetle terimlerin birbirini izlediği belli bir ilişkisel temel vardır. Tam sayılar bir şekilde birbirlerini izlerler; olaylar da başka bir şekilde birbirlerini izlerler. Birbirini izlemeyi bu izleyiş şekil veya tarzlarından soyutladığımızda görürüz ki salt birbirini izleme, ikinci dereceden bir soyutlama, zamanın geçicilik özelliğini ve tamsayıların sayısal ilişkisini dışarıda bırakan [veya göz ardı eden] cinssel bir soyutlamadır. Geçmiş zaman, geçmişteki fiillerin şimdiki fiilde nesneleşmeleri yoluyla bu fiilin uymak zorunda olduğu şartları meydana getiren yerleşik fiiller topluluğundan ibarettir.

Aristoteles, 'madde'yi – ὕλη –, aktüel hâle gelmek için formun gelip kendine girmesini bekleyen salt potansiyellik olarak anlamıştı. Bu bakımdan, Aristoteles'in kavramlarını kullanarak diyebiliriz ki yerleşik geçmişin nesneleşmesi ile meydana gelen salt potansiyelliğin sınırlandırılması, 'doğal potansiyellik'i veya doğadaki potansiyelliği ifade eder; ki bu potansiyellik, şu anki durumun kendini oluşturmasının ilk evresi olarak varsayılan ilk fark edilen formun temeli olmakla birlikte, aynı zamanda 'madde'dir. Buradaki 'salt potansiyellik' kavramı, Aristoteles'in 'madde'sinin yerini alır. Böylece 'doğal potansiyellik', her aktüel şeyin kaynağı olan belli bir form empozesi ile birlikte olan 'madde' demektir. Tecrübe amacıyla *verilen* bileşenlerin tümü, doğal potansiyelliğin analizinde bulunabilecektir. Bu nedenle, içinde bulunduğumuz an, geçmiş kendisi için ne ise ona uygun olmak zorundadır. Salt olarak zamanın geçişi ise 'uygunluk'un daha net ve gerçek olan ilişkililiğinden yapılan bir soyut-

lamadır. Aktüel şeylerin 'tözsel' karakterinin, niteliklerin yüklenmesi veya atfedilmesi ile birinci dereceden bir ilgisi yoktur. O, 'kendini yaratan aktivitenin, yerleşik ve aktüel olan şeye gereken ölçüde uygun olması gerektiği' şeklindeki değişmez gerçeği ifade eder. 'Değişmez gerçek' terimi, bu karakterin popüler olan kavranışını tam olarak ifade eder. Bunun birincil evresi, ki bu, her aktüel şeyin kaynak ve çıkış noktasını oluşturmaktadır, onun varlığının temelini meydana getiren değişmez gerçektir. Hume'a göre değişmez gerçek diye bir şey yoktur. Hume'un doktrini, iyi bir felsefe olabilir; ancak onun sağduyu olmadığı da kesindir. Başka bir deyişle o, en son test işlemi olan apaçık doğrulama sınavında başarısız olmaktadır.

2. Kant ve Nedensel Etkinlik

Kant'ın düşüncelerinden doğan transandantal idealizm okulu, nedensel etkinliğin fenomenler dünyasında rol oynayan bir faktör olduğunu kabul eder; ancak onun, algıda bir önkabul olarak görülen 'salt verilen'e ait olmadığını da iddia eder. Nedensel etkinlik, bizim 'verilen' hakkındaki düşünce tarzımıza ait bir şeydir. Algılanan dünya hakkındaki bilincimiz bize objektif bir sistem temin eder. Bu temin etme olayı, salt verilen ile bizim bu verilen hakkındaki düşünüş tarzımızın kaynaşmasından oluşmaktadır.

Bu yaklaşım için ileri sürülen genel Kantçı neden şudur: Doğrudan algı, bizi, tekil bir gerçek ile karşı karşıya getirip onun hakkında bilgilendirir. Tekil bir gerçek ise sadece tekil bir veri olarak vuku bulur. Ama biz, tekil gerçeklerin tümü hakkındaki evrensel prensiplere inanmaktayız. Bu tür evrensel bir bilgi, her biri basitçe vuku bulan tekil gerçeklerin herhangi birinden elde edilemez. Dolayısıyla sökülüp atılması mümkün olmayan bu inanç, sadece "Bilinçli olarak kavranan tekil gerçekler, salt tekil verilen ile bu verilene

kendi evrenselliğini empoze eden kategoriler doğrultusunda işleyen düşüncemizin kaynaşmasının sonucunda meydana gelmektedir." şeklindeki öğreti ile açıklanabilecektir. Böylece bilincimizdeki fenomenler dünyası, düşüncemizin değişmeyen kategorilerine göre oluşturulan ve içgörünün (*intuition*) değişmeyen formlarına göre organize edilen verilerin oluşturduğu bir içeriğe sahip olan tutarlı yargılar kompleksinden ibarettir.

Kant'ın bu doktrini, Hume'un, salt verilen hakkında ileri sürdüğü, 'basit vuku bulma' şeklindeki nahif varsayımını kabul etmektedir. Ben başka bir yerde, bu varsayımı uzay ve zamana uygulamak suretiyle ona 'basit bölge' adını vermiştim.

Ben bu 'basit vuku bulma' (*simple occurrence*) doktrinini doğrudan reddediyorum. 'Basitçe vuku bulan' hiçbir şey yoktur. Bu tür bir inanç, zamanı 'salt peş peşe geliş' olarak gören temelsiz zaman öğretisidir. Bu öğretiye alternatif olan ve "Zamanın salt peş peşeliği, uygunluğun temel ilişkisinden yapılan bir soyutlamadan ibarettir." şeklindeki öğreti ise, kurucu düşüncenin, doğrudan kavranan dünyanın şekillenmesindeki müdahalesinin temelini silip süpürerek yok eder. Hakikatin evrenselliği, izafiliğin evrenselliğinden kaynaklanmaktadır. Böylece aktüel olan her tekil şey, ona uygun olma zorunluluğunu evrene yükler. Bu şekilde tekil gerçeklerin analizinde bu zorunluluğu ifade eden evrensel hakikatler keşfedilebilir. Tecrübenin verilmiş olması, –onun verileri ister genel hakikatler, ister tekil duyumlar ve isterse sentezin varsayımsal formları olsun, fark etmeksizin hepsi aynı özelliktedirler– bu tecrübe fiilinin, evrenin her türlü şartın kaynağı olan yerleşmiş aktüelliği ile olan zamansal ilişkisinin özel karakterini ifade eder. 'Yanlış yerleştirilmiş gerçeklik' hatası, bu özel karakteri zamandan soyutlar ve zamanı, cinse ait özelliği olan salt peş peşe geliş karakteri ile baş başa bırakır.

3. 'Nedensel Etkinlik'in Doğrudan Algılanması

Hume ve Kant'ın taraftarları, bu şekilde, nedensel etkinliğin herhangi bir şekilde doğrudan algılanabileceği anlayışına karşı birbirinden farklı fakat yandaş olan itirazlarda bulunurlar. Bu itiraz, temelde nedensel etkinliğe ait doğrudan algının, onun hakkındaki düşünmeden önce geldiğini ileri sürmektedir. Her iki okul da, 'nedensel etkinlik'i doğrudan algıda sunulan verilere, bu veriler hakkındaki bir düşünme veya yargılama tarzının ithal edilmesi olarak görür. Buna, okulun biri 'düşüncenin bir alışkanlığı' derken, diğeri 'düşüncenin bir kategorisi' adını verir. Yine onlara göre, salt olarak verilen kısım, saf [yani katıksız] duyu-verilerinden ibarettir.

Eğer Hume ya da Kant, nedensel etkinliğin (*causal efficacy*) statüsünü doğru bir şekilde açıklayabilse, biz, bilinçli olan nedensel etkinlik kavrayışımızın, bir ölçüde, düşüncenin canlılığına veya duyu-verilerinin o andaki salt içgörüsel ayrımının canlılığına bağlı olduğunu görecektik. Çünkü düşüncenin ürünü olan bir kavrayış, düşünce arka planda olduğu zaman oldukça önemli olmalıdır. Aynı şekilde bu Humecu ve Kantçı anlayışa göre, burada söz konusu olan düşünce, duyuların doğrudan verileri hakkındaki düşüncedir. Bu nedenle duyu-verilerinin doğrudan sunuluş anındaki canlılığı, nedensel etkinliğin kavranması açısından tercih edilir olmalıdır. Zira bu anlayışlara göre nedensel etkinlik, doğrudan sunuluş sırasında elde edilen duyu-verileri hakkındaki bir düşünme tarzından başka bir şey değildir. Böylece düşüncenin engellenmesi ve duyu-verilerinin muğlak olması, tecrübenin bir unsuru olarak, nedensel etkinliğin önemi açısından hiç istenmeyen şey olmalıdır.

Nedensel etkinliğin doğrudan algılanmasına ilişkin mantıksal zorlukların, "Zaman, cinse ait salt peş peşe geliş kavramından ibarettir." şeklindeki varsayıma bağlı olduklarını ispat edilegeldi. Bu, bir 'yanlış yerleştirilmiş gerçeklik' hatası örneğidir. Bu nedenle şimdi, bizim nedensel etkinliği

kavrayışımızın gerçekte duyu-verilerinin canlılığına mı yoksa düşünce aktivitesine mi bağlı olduğunu deneysel olarak incelemek için yol açıktır.

Her iki okula göre de nedensel etkinlik ve onun dayandığı varsayımı temsil eden fiilin önemli oluşu, temelde üst düzey organizmaların en iyi anlarındaki temel özelliği olmalıdır. İmdi eğer biz, kompleks akıl yürütmeye bağlı olarak dikkatimizi sebep ve sonucun uzun vadedeki tanımlanması işine yöneltip bununla sınırlandıracak olursak, şüphesiz duyu-verilerinin böyle net bir şekilde belirlemesine ve böyle üst düzey bir mantaliteye ihtiyaç olacaktır. Fakat böyle bir akıl yürütmede atılacak her adım, kendisini geçmişe ait olan bir önceki anın yerleşik çevre düzenine uyduran hazır anın birincil varsayımına bağlıdır. Biz, dikkatimizi, dünden bugüne ve hatta beş dakika öncesinden içinde bulunduğumuz şu ana yapılan çıkarımlara yöneltmemeliyiz. Biz, içinde bulunduğumuz şu ânı, ondan bir önceki anı ifade eden yakın geçmiş ile olan ilişkisi içerisinde mütalaa etmeliyiz. Şu andaki bir fiilde bulunan bir gerçeğin, kendisinden önceki yerleşik gerçek ile olan aşırı derecedeki uygunluğu, işte tam burada bulunacaktır.

Benim burada belirtmek istediğim husus şudur: Şu andaki gerçeğin yakın geçmiş ile olan bu uygunluğu, söz konusu organizma alt düzeyden bir organizma olduğu zaman, hem görünürdeki davranışta ve hem de bilinçte daha belirgin olmaktadır. Bir çiçek, bir insandan çok daha net ve kesin olarak ışığa doğru dönmekte; bir taşın, içinde bulunduğu çevrenin hazırladığı şartlara uyması, bir çiçeğinkinden çok daha kesin olmaktadır. Bir köpek, yakın geleceğinin şu andaki aktivitesine uygun olacağını bir insan kadar kesinlik ve eminlik içinde tahmin edebilmektedir. Fakat sıra hesaplamalara ve uzak çıkarımlara gelince, köpek başarısız olmaktadır. Ancak köpek, hiç bir zaman, yakın geleceğin şu an ile bir ilgisi yokmuş gibi davranmaz. Fiilde görülen kararsızlık, biraz uzak ve fakat ilgili olan geleceğin bilinci ile ne tür oldu-

ğunu tam olarak kestirememenin bileşiminden kaynaklanır. Eğer biz ilişkinin bilincinde olmasak, ani bir kriz sırasında niçin bir kararsızlık görülmektedir?

Tekrar söylüyorum: Doğrudan duyu-verilerinin canlı bir şekilde tecrübe edilmesi, geleceğin ilişkisinin kavranmasını ciddi şekilde engeller. Böyle bir durumda, içinde bulunulan an her şeydir. Bu, bizim bilincimizde, 'basit vuku bulma' durumuna yaklaşmaktadır.

Kızma ve şiddetli korku gibi bazı duygular, duyu-verilerinin kavranmasını engelleme eğilimine sahiptirler. Fakat bunların tamamı, yakın geçmişin şimdiki zamanla ve onun da gelecek ile olan ilişkisinin canlı olarak kavranmasına bağlıdır. Şunu tekrar ifade edelim ki, aşina olunan duyu-verilerinin engellenmesi, kaderimiz üzerinde iyi veya kötü etkiler yapan muğlak-sunuluşların rahatsız edici algısını kışkırtıp ortaya çıkarır. Günlük alışkanlıkları bulunan çoğu canlı, karanlıkta ve aşina oldukları görsel duyu-verilerinin yok olduğu zamanlarda daha sinirli bir görünüm sergilerler. Fakat Hume'a göre nedensel çıkarım için gerekli olan şey, duyu-verilerine olan aşinalığın kendisidir. Bu nedenle karanlıkta görünmeyen fakat etkin olan sunuluşların algılanması, olması gerekenin tam tersidir.

4. *'Nedensel Etkinlik'in İlkelliği*

Çevredeki gerçekliklere uygunluk, dış dünya tecrübemizdeki ilkel unsurdur. Biz, vücut organlarımızla ve onların ötesinde bulunan muğlak dünya ile uyum içinde oluruz. Bizim ilkel algımız, 'kendim' ile 'diğer' arasındaki ayrımın henüz yapılmadığı bir arka plan üzerinde gerçekleşen muğlakça bir 'uyum'un ve hatta daha muğlak ilişkilerin algısıdır. Eğer ilişkiler algılanamaz karakterli iseler, tabii ki böyle bir doktrin, teorik temellere dayanılarak reddedilip devre dışı bırakılmalıdır. Ancak eğer biz bu tür bir algıyı kabul ediyorsak, o

zaman uyum algısı, ilkel bir unsurun bütün belirti ve özelliklerini taşımaktadır. Tecrübemizin bir bölümü, yararlı, kullanışlı ve bilincimizde belirgin bir durumdadır. Bunun istenildiği zaman tekrar gerçekleştirilmesi de kolaydır. Tecrübenin diğer türü, ne kadar sürekli ve ısrarlı olursa olsun, muğlak, garip ve kolayca kontrol edilmek suretiyle üstesinden gelinemeyen bir özelliktedir. Önceki tür ise tüm süsleyici duyu tecrübelerine rağmen kısır ve çoraktır. Bu tecrübe, maceravari bir görünüm, bizim kendi vücudumuzun ürünü olan bir görünüm, altında gizlenmiş olan bir dünya sergiler. İkinci tür ise bizim doğrudan kişiliğimizi yakalamış olan geçmiş şeyler ile ilişki içinde olması nedeniyle ağırdır. Bu ikinci tür, yani nedensel etkinlik türü, içinden çıktıkları ve kendisine doğru gitmekte oldukları kaderi anlama yetisine sahip bulunan ilkel canlı organizmalarda –ileri geri hareketi yapabilen fakat doğrudan olan bir görünümü neredeyse hiç değiştirmeyen organizmalarda– hâkim olan tecrübedir. Bu tecrübe, ağır ve ilkel bir tecrübedir. Önceki tür ise, yani doğrudan sunuluş türü, karmaşıklık ve inceliğin yüzeysel bir ürünü olarak karşımıza çıkar. O, şimdiki zamanda bir mola verip duraklar ve şeylerin kendini göstermesinin doğrudanlığından elde edilen, üstesinden gelinebilir bir iç zevke düşkünlük arz eder. Hayatımızın bu dönemleri –kendi karakterlerini, yani bizim kendi tabiatımızı gizemli bir şekilde biçimlendirip şekil veren karakterleri taşıyan varlıkların dünyasından gelen baskının algısı en güçlü olduğu zamanlar– ilkel bir duruma dönüşün bir ürünüdür. Böyle bir dönüş, ya insan organizmasının ilkel bir işleyişinin anormal bir şekilde artması ya da alışkın olduğumuz duyu-algısının önemli bir bölümünün anormal bir şekilde zayıflaması durumlarında gerçekleşir.

Kızma, nefret etme, korkma, vahşice saldırarak korku saçma, çekici olma, sevme, acıkma, istekli ve şevkli olma ve aşırı derecede hoşlanma gibi duygular, 'bir şeyden kaçınma' ve 'bir şeye doğru yayılma eğilimi gösterme' gibi ilkel işleyişler ile iç içe olan duygu ve hislerdir. Bu duygu ve hisler, üst düzey

organizmalarda, bu tür ilkel bir işleyiş türünün organizmada baskın olduğunun çok canlı bir şekilde kavranması nedeniyle meydana gelen durumlardır. Fakat 'bir şeyden kaçınma' ve 'bir şeye doğru yayılma eğilimi gösterme' aktları, uzayla ilgili detaylı herhangi bir ayırt edişten soyutlandıklarında, dış dünyanın kendi karakterini bize dikte ettiriş tarzına karşı olan reaksiyonlardan ibarettirler. Salt olarak sujeye ait oluştan kaçınılamaz; zira sujeye ait oluş, bizim her zaman ve her yerde kendimizde taşıdığımız bir şeydir. Normal olarak biz, kendi vücudumuzun iç organlarının neredeyse ihmal edilebilecek düzeyde az duyusal sunuluşlarına sahibiz.

Bu ilkel duygular bizde, bize karşı reaksiyonda bulunan diğer aktüel varlıkların açık ve net bir şekilde tanınıp bilinmesi ile beraber bulunurlar. Böyle bir bilinmenin herkese açık olması, beş duyumuzdan herhangi birinin işleyişi yoluyla meydana gelen herkese açık olma ile aynı düzeyde bir açıklıktır. Biz bir nefret etme fiili gerçekleştirdiğimizde, bu nefret fiili, nefret edilen bir adamı –nedensel etkinliği bulunan bir adamı– içermektedir [yani konu edinmektedir]; yoksa bu fiil, herhangi bir objesi olmayan duyu-verilerinin koleksiyonundan ibaret değildir. Burada bulunan 'uygunluğun', tecrübenin objeye uygunluğunun, algılanmasının ilkel apaçıklığı, olayların pragmatik yönü üzerine yapılan vurgu ile açıklanmaktadır. Bu durum, modern felsefi düşüncede oldukça yaygındır. Uygunluk prensibini kabul etmediğimiz sürece hiçbir şeyin yararlı hiçbir yönü olamaz. Bu prensibi kabul etmekle, hâlihazırda oluşumu tamamlanmış olan şey, hâlâ oluşum sürecinde bulunan şeyin belirleyicisi olur. Pragmatik yönün açıklığı, uygunluk gerçeğini algılamanın açıklığından ibarettir.

Uygulamada biz, şimdiki zamanın yakın geçmişe uygunluğunun gerçek olduğu konusunda hiç şüphe etmeyiz. Bu durum, doğrudan sunuluşun açıklığı ile aynı derecede bir açıklıkla, tecrübenin nihai örgüsüne veya yapısına aittir. Şimdiki zamana ait bir gerçek ya da olgu, kendisinden önce

–saniyenin dörtte biri kadar zaman önce– gelenlerin parlak bir sonucudur. Önceden akla gelmeyen veya olmasına ihtimal verilmeyen bir takım faktörler araya girip müdahale etmiş olabilir; örneğin dinamit patlamış olabilir. Fakat ne olursa olsun, şimdiki zamana ait bir olay, yakın geçmişin aktüel tabiatı tarafından kendine getirilen sınırlamalara bağlı olarak ortaya çıkar. Eğer dinamit patlaması diye bir olay söz konusu oluyorsa, o zaman, şimdiki zamana ait bir olgu, dinamitin patlaması ile uygunluk içinde bulunan bir geçmişin ürünü olan bir olgudur. Dahası şüphesiz biz, geriye yönelik ve çıkarıma doğru giden bir argüman da ortaya koyabiliriz. Bu argüman şöyle bir yapıya sahip olacaktır: Geçmişin tam bir analizi, şimdiki zamanı meydana getiren şartları hazırlayan faktörleri kendinde bulundurup sergilemelidir. Eğer dinamit şimdi patlıyor ise, o zaman bu demektir ki, yakın geçmişte bir miktar patlamamış dinamit vardı.

Bizim bilincimizin, şimdiki zamana ait bir tecrübenin analizi ile sınırlı olması, herhangi bir problem teşkil etmez. Zira aktüel bireysel varlıkların evrensel izafiliği teorisi, bizi, bilinçli analiz yapabilmek için elde bulunan yegâne veri olan şu andaki tecrübe ile söz konusu veri içindeki yegâne faktör olan içinde bulunduğumuz eşzamanlı dünyanın algısı arasında yapılan bir ayrıma götürür.

Doğrudan Sunuluşun göreli boşluğu ile Nedensel Etkinliğin sergilediği derin anlam ve önem arasındaki zıtlık, dünyayı çepeçevre saran bir his ve duygunun temelinde yer alır. 'Dinî' özelliği bulunan evlerdeki eski güneş saatlerinin üzerinde, oyma karakterli bir yazı ile şöyle yazılmaktadır:

Pereunt et imputantur.

Yani:

Saatler yok olur giderler; onlar, bir hesap tutmak için sergilenirler.

Buradaki 'Pereunt' terimi, binlerce renk ile parlayan, geçip giden ve özü itibariyle anlamsız olan, doğrudan sunuluş yoluyla bize verilen dünyaya işaret etmektedir. İfadedeki 'imputantur' terimi ise, her olayın, kendi bireyselliği ile gelecek zamanları iyi veya kötü bir şekilde etkilediği nedensel etkinlik yoluyla bize verilen dünyaya işaret etmektedir. Hemen hemen her his ve duygu, zamanın geçmesine yapılan bir gönderme veya referansı içerir.

Keats'ın *Eve of St. Agnes* adlı kitabının son kıtası, akıllardan çıkmayan şu satırlar ile başlar:

Ve onlar gittiler: Evet, uzun yıllar önce
Sevenler ise fırtınada kaybolup gittiler.

Burada, zamanın geçtiği hissi, iki tür perspektifin bir tek duygu yoğunluğu ile hayalde birleşip kaynaşmasından kaynaklanmaktadır. Shakespeare, modern dünyanın bahar döneminde, canlı ve parlak olan doğrudanlığın bulaşıcılık özelliğini sergilemek suretiyle söz konusu bu iki unsuru birbiriyle kaynaştırır:

...nergisler,
Kırlangıçların meydan okumasından önce gelirler,
Ve güzel mart rüzgârını alırlar;...
(*The Winter's Tale*, iv, iv, 118–120).

Fakat kimi zaman insanlar, dikkatlerini bölmeksizin varlıkların tabiatında bulunan nedensel unsurlara yöneltmek suretiyle kendilerini aşırı derecede meşgul ederler. Daha sonra yorgunluk hissedilen bir anda ani bir rahatlama gelir ve dünyanın sadece sunuluşa ait olan tarafı, 'boş olduğu' şeklindeki bir anlamla birlikte galip gelir. Fransız devrim savaşlarının en karanlık dönemleri boyunca İngiltere başbakanı olan William Pitt'in, bu mücadele esnasında İngiltere en

kötü anlarını yaşarken ölüm döşeğine uzandığı sırada, şöyle mırıldandığı duyulur:

Ne de gölgeymişiz biz, ne gölgeler peşindeymişiz biz!

Onun zihni, nedensel etkinliğin anlamını birden kaybetti ve duyusal sunuluş içinde geçip giden dünyanın kısır boşluğu ile karşılaştırıldığında onun hayatını çepeçevre saran 'duygu yoğunluğu'nu hatırlaması ile zihni aydınlandı.

Duyusal sunuluş yoluyla verilen dünya, nedensel etkinliğe yapılan çıkarım yoluyla daha sonra sofistike bir hâle getirilecek olan ve fakat şu anda alt düzey organizmaların anormal bir tecrübesi durumunda bulunan bir dünya değildir. Doğrusu durum, bunun tam tersidir. Öncelikle tecrübenin nedensel yönü baskın olmakta, daha sonra da bir incelik içinde duyusal sunuluş galip gelmektedir. Onların karşılıklı olan sembolik referansı ise, nihayet sonuçlara yapılan pragmatik başvurunun da yardımıyla, bilinç ve eleştirel akıl tarafından temizlenip ortadan kaldırılır.

5. Algı Türlerinin Kesişmesi

Algının bir türünden elde edilen duyumlar diğer türünden elde edilen duyumlar ile bir şekilde kesişmediği sürece bu duyumlar arasında sembolik referansın var olduğu söylenemez. Ben bu 'kesişme' ile şunu kastediyorum: Böyle bir duyum çifti, aralarında ortak olan yapı unsurlarına sahip olmalıdırlar; böylece onlar, sembolik referansın faaliyeti için seçilmiş olacaklardır.

Doğrudan sunuluş yoluyla elde edilen bir duyum ile nedensel etkinlik yoluyla elde edilen bir duyum arasında paylaşılabilir olan iki ortak yapı unsuru vardır:

1. Duyu verileri.
2. Bölgesel oluş (*locality*).

Duyu-verileri, doğrudan sunuluş için 'verilirler'. Duyu-verilerinin, bu algı türünün temeli olmak üzere bu 'verilen' olması doktrini, Hume ve Kant'ta ortak olarak bulunan meşhur bir doktrindir. Fakat tecrübe için zaten verilmiş olan bir şey, ancak belli bir tecrübeyi nedensel etkinlik görünümü içinde şekillendiren o doğal güçten elde edilebilir. Nedensel etkinlik denilen şey, olup bitmiş olan geçmişin, şimdiki zamanı şekillendirmede iş gören elinden ibarettir. Dolayısıyla duyu-verileri, algılamada çifte rol oynamalıdır. Onların, doğrudan sunuluş türünde, içinde bulunulan dünyayı uzamsal ilişkileri içinde sergilemeleri tasarlanır. Nedensel etkinlik türünde ise onlar, hemen önce gelen vücut organlarının, kendi karakterlerini söz konusu tecrübe üzerine empoze ettiğini sergilerler. Biz bir resmi görüyoruz; onu gözlerimizle görüyoruz. Ağaca dokunuyoruz; ona ellerimizle dokunuyoruz. Gülü kokluyoruz; onu burnumuzla kokluyoruz. Zili duyuyoruz; onu kulaklarımızla duyuyoruz. Şekeri tadıyoruz; onu dilimizle tadıyoruz. Bedensel hisler konusuna gelince, sözü edilen bu iki bölge burada özdeştir. Ayak, hem ağrıyı vermektedir ve hem de ağrının bulunduğu yerdir. Hume'un kendisi, daha önce ondan yaptığımız alıntıların ikincisinde, bu çifte referansın varlığını, üstü kapalı bir şekilde ileri sürer. O şöyle der:

> Eğer söz konusu algı gözle yapılacaksa, algılanacak şey bir renk olmak zorundadır; eğer kulakla yapılacaksa, bir ses; eğer damak ya da dil ile yapılacaksa, bir tat; diğer duyular için de aynısı söz konusudur.

Böylece nedensellik algısının olmadığını iddia etmek suretiyle aslında o, üstü kapalı olarak onu varsaymaktadır. Çünkü 'gözlerimiz *ile*', 'kulaklarımız *ile*', 'dilimiz *ile*' ifadelerinin içinde geçen '*ile*' sözcüğünün anlamı nedir ki? Onun ileri sürdüğü argüman, doğrudan sunuluşta işlev gören duyu-verilerinin, nedensel etkinlikte işlev gören 'gözler', 'kulaklar' ve 'dil' nedeniyle 'verilmekte' olduğunu varsaymaktadır. Aksi

hâlde onun argümanı, bir kısır döngü içine düşecektir;[4] Zira o, tekrar gözler, kulaklar ve dilden başlamak zorundadır. Ayrıca buradaki 'ile' ve '–meli, –malı' fiillerini de argümanını yıkıp yok etmeyecek bir şekilde açıklamak zorundadır.

Bu çifte referans, tüm fizyolojik algı doktrininin temelini oluşturmaktadır. Bu doktrinin detaylarının ise, bu tartışmayla felsefi açıdan herhangi bir ilgisi bulunmamaktadır. Hume, bir dâhiye yakışır bir açıklık ve netlikle en temel noktayı ifade etmektedir; o da şudur: Bir tecrübe fiilinde işlev gören duyu-verileri, kendilerinin, aktüel beden organlarının nedensel etkinliği *tarafından* [yani onlar yoluyla] verildiklerini açıkça göstermektedirler. Hume, bu nedensel etkinliğin, doğrudan algıda bulunan bir bileşen olduğuna işaret eder. Hume'un argümanı, önce iki algı türünün mevcut olduğunu üstü kapalı bir şekilde varsayar; daha sonra ise, yine üstü kapalı olarak, doğrudan sunuluş türünün yegâne algı olduğunu farz eder. Hume'un taraftarları da, onun doktrinini geliştirirken, doğrudan sunuluşun ilkel olduğunu ve nedensel etkinliğin ise karmaşık ve türetilen bir yapıya sahip olduğunu kabul ederler. Bu, apaçık olan bir şeyin tam tersine çevrilmesidir. Hume'un kendi öğretisi göz önünde bulundurulduğu sürece tabii ki bir başka alternatif daha var: Hume'un öğrencileri, onun en son yaklaşımını yanlış yorumlamışlardır. Bu hipoteze göre denilebilir ki, onun 'pratiğe' yaptığı nihai müracaat ya da sığınma, 'o gün yaygın ve geçerli olan metafizik kategorilerin, apaçık olan tecrübeyi yorumlamak için yeterli olduğu' şeklindeki yaklaşıma karşı yapılmış olan bir müracaat ve sığınmadır. Hume'un kendi inanç ve düşünceleri hakkındaki bu teori, bana göre imkânsız bir teoridir. Fakat felsefi bakımdan ulaştığı nokta hakkında Hume'un kendisinin yaptığı değerlendirmeyi bir tarafa bırakırsak, biz onu, işte bu anlamda, en büyük filozoflardan biri olarak saygı ve hayranlıkla anmalıyız.

[4] Tıpkı "Yumurta mı tavuktan, tavuk mu yumurtadan çıktı?" örneğinde olduğu gibi. (Çev.)

Bu argümandan çıkan sonuç şudur: Herhangi bir duyu-verisinin aktüel dünyaya müdahale etmesi, uzayın belli bir bölgesinin salt nitelenmesi veya –buna alternatif olarak– bir zihin durumunun salt nitelenmesi gibi basit herhangi bir yolla açıklanamaz. Doğrudan olan duyu-algısı için gerekli olan duyu-verileri, çevrenin etkinliği yoluyla [yani bu etkinliğin bir sonucu olarak] tecrübeye girerler. Bu çevre, vücut organlarını da içermektedir. Örneğin bir sesi işitme olayında, fiziksel ses dalgaları kulağa girer ve bunun sonucunda sinirlerin gerilim ve titreşimleri beyni uyarıp harekete geçirir. Daha sonra bu ses, dış dünyadaki belli bir bölgeden geliyor olarak işitilir. Böylece nedensel etkinlik türünü oluşturan algı, duyu-algısı türündeki verilerin onun tarafından temin edildiğini açıkça ortaya koyar. Bu, böyle verilen unsurların niçin var olduğunun da nedenidir. Bu türden her veri, iki algı türü arasında bir bağ oluşturur. Böyle olan bağ veya verilerden her biri, iki algı türüne de referansı gerektiren ve tecrübeye yapılan karmaşık bir müdahaleye sahiptir. Bu duyu-verileri, geçmişteki çevrenin organizmaları ile içinde bulunulan dünyanın organizmaları arasında bulunan ve pek çok terimle ifade edilen ilişkinin temel özelliğini oluşturan şeyler olarak kabul edilebilirler.

6. *Lokalizasyon*

Yapıdaki kısmi ortaklık, –ki bunun sayesinde iki algı türü, ortak bir dünyanın doğrudan ispatını sağlarlar– her ikisinde de ortak olan duyu-verilerinin, yine ikisinde de ortak olan uzay-zaman sistemi içindeki farklı veya aynı bölgelere yaptıkları referanstan kaynaklanmaktadır. Örneğin renk, dış dünyaya ait bir uzaya ve aynı zamanda, görme organları olan gözlere atfedilir. İmdi bizi ilgilendiren şey, bu saf algı türlerinden biri veya diğeri olduğu sürece böyle bir referans, doğrudan bir ispattır; fakat eğer o, bilincin analizlerinde

ayrışır ise, bu durumda o, kendisine karşı müracaat edilebilecek hiç bir şeyin bulunmadığı nihai gerçektir. Böyle bir ayrıştırma veya en azından ona olan bir yaklaşım, doğrudan sunuluş durumunda nispeten kolaydır, fakat nedensel etkinlik durumunda oldukça zordur. Algısal tecrübenin, herhangi bir sembolik referanstan yoksun olan tam ideal saflığı, pratikte her iki algı türü için de elde edilemeyen bir şeydir.

Nedensel etkinlik konusundaki yargılarımız, iki algı türü arasındaki sembolik referansı, doğrudan bilgimizin tamamlanması olarak kabul etme tarafından hemen hiç ayrılamaz bir şekilde sarılmıştır. Bu kabul sadece düşüncede değil, tamamı düşünceden önce gelen aksiyon, duygu ve amaçlama gibi durumlarda da mevcuttur. Bu sembolik referans, düşüncenin tecrübeyi analiz etmesinde de bir veri işlevi görür. Bizim kavramsal evren şemamız, bu veriye güvenmek suretiyle, genellikle mantıksal bir iç tutarlılık içinde bulunur ve saf algısal türlerin nihai gerçeklerine bir karşılık olur. Fakat zaman zaman bu tutarlılık ya da doğruluk, başarısız olmaktadır. Böyle zamanlarda biz, sembolik referansa olan genel güveni korumak amacıyla kavramsal şemamızı tekrar gözden geçirip değiştiririz ve bu referansın belli bazı detaylarını yanlış olan şeyler sınıfına ayırırız. Bu tür yanlışlar, 'yanıltıcı görünümler' terimi ile ifade edilirler. Bu türden bir yanlış, saf olan nedensel etkinlik türünde gerçekleşen algılama olayındaki uzay ve zaman ile ilgili perspektiflerin aşırı derecede muğlak olmasından kaynaklanmaktadır. Analitik bilinçte ortaya çıktığı kadarıyla söylemek gerekirse, lokalizasyonun, yeterli hiçbir tanımı mevcut değildir. Görelilik (*relativity*) prensibi bizi şöyle bir yaklaşımı kabul etmeye götürür: Yeterli bilinç analizleri yapıldığında görülür ki, bu tür lokal ilişkiler, tecrübede kendilerine ait olan silik izler bırakırlar. Fakat bu tür detaylı analizler, genellikle, insan bilincinin sahip olduğu kapasitenin çok ötesinde olan şeylerdir.

İnsan vücudunun dışında bulunan dünyanın nedensel etkinliği söz konusu olduğunda denebilir ki, her yönüyle

nedensel olan bir varlıklar dünyasının en kararlı ve ısrarlı algısı mevcuttur. Fakat bir şeyin diğer bir şeyden ve bir durumun diğer bir durumdan tam olarak ayırt edilmesi son derece muğlak ve neredeyse ihmal edilebilecek bir nitelikte dir. Gerçekte bizim yaptığımız kesin ayrım, hemen hemen tamamen sembolik referans nedeniyle doğrudan sunuluştan kaynaklanmaktadır. Bu durum, insan vücudu söz konusu olduğunda farklıdır. Duyu-verileri ve hislerin düzenlenip ayarlanmasında etkili olan çeşitli vücut organlarının bölgeselliği, saf nedensel etkinlik algı türünde oldukça iyi tanımlanmış olmasına rağmen, doğrudan sunuluşun doğru tanımı ile karşılaştırıldığında burada hâlâ muğlaklık mevcuttur. Sembolik referans, tabii ki tanımın kuvvetini artırır. Fakat böyle bir geçişten ayrı olarak, kesin bir sınır çizmenin bir ölçüde yeterli olması söz konusudur.

Böylece, iki algı türünün kesişim noktasında, 'nedensel' olarak kavranan insan vücudunun 'doğrudan sunulan' olarak algılanan içinde bulunduğumuz dış dünya ile olan uzay-zaman ilişkileri, oldukça kesin ve net bir uzay-zaman referansı meydana getirir. İşte bu sayede biz, tabiatın gidişatını kontrol eden varlıkların durumlarını belirlemek amacıyla, duyu yansıtmasının (*sense-projection*) sembolik kullanımını test ederiz. Nihai olarak, her türlü gözlem, ister sıradan bir gözlem isterse bilimsel bir gözlem olsun fark etmez, gözlemcinin vücut organlarının, 'yansıtılan' duyu-verilerinin yeri ile olan uzay-zaman ilişkisinin belirlenmesini içerir.

7. 'Doğru Tanım' ile 'Önem' Arasındaki Karşıtlık

Yansıtılan duyu-verilerinin genellikle sembol olarak kullanılmasının nedeni, onların, belli, el altında hazır ve kolay idare edilebilir nitelikte olmalarıdır. Canımızın istediği şekilde, görebiliriz veya görmeyiz; işitebiliriz veya işitmeyiz. Duyu-verilerinin bu 'el altında hazır oluş'larının sınırları vardır:

Fakat onlar, dünyayı algılamalarımız içindeki önemli ölçüde idare edilebilen unsurlardır. Oysa kontrol eden sunuluşların anlamı, bunun tam tersi bir nitelik taşımaktadır: O, yanlış tanımlanmış, muğlak ve idare edilemez karakterlidir.

Fakat tüm bu muğlaklıklarına ve tanımsız oluşlarına rağmen, bu kontrol eden sunuluşlar, bu güç kaynakları, bir iç hayatları bulunan bu şeyler, içerik zenginlikleriyle birlikte, tabiatlarında gizli olan dünyanın kaderini taşıyan bu varlıklar, hakkında bilgi sahibi olmak istediğimiz şeylerin ta kendileridirler. Biz, trafiği yoğun olan bir caddeyi geçerken, arabaların renklerini ve şekillerini, içindeki kişilerin canlı ve parlak renklerini görürüz. Fakat tam o anda biz, bu anı ve doğrudan görüntüyü, yakın geleceği belirleyen güçler için bir sembol olarak kullanmanın içine sürükleniriz.

Sembolden hoşlanırız, fakat aynı zamanda anlama da nüfuz ederiz. Semboller, anlamlarını kendileri yaratmazlar: Anlam, bize reaksiyon gösteren aktüel ve etkin varlıklar şeklinde, bizim için kendi adına vardır. Fakat bu anlamı bizim için semboller keşfeder. Bu keşif işini onlar yaparlar çünkü canlı organizmaların çevrelerine adaptasyonları sürecinde tabiat onlara sembollerin kullanımını öğretmiştir.[5] O bizi öyle geliştirip yetiştirmiştir ki, yansıtılan duyumlarımız, genellikle önemli organizmaların yerleşik olduğu bölgelere işaret ederler.

Bizim bu varlıklarla olan ilişkilerimiz, tam anlamıyla bizim onlara gösterdiğimiz reaksiyonlardan ibarettir. Bizim duyumlarımızın yansıması, dünyanın, uzay ve zaman içinde, bu reaksiyonların kendisine uygun olduğu sistematik şemaya kısmi bir uygunluk içinde açıklanmasından başka bir şey değildir.

Nedensel etkinliğin bağları, bizim dışımızdan kaynaklanmaktadır. Onlar, bizim kendisinden türeyip ortaya çık-

[5] Krş. Smith, Norman Kemp, *Prolegomena to An Idealist Theory of Knowledge*, Macmillan, London 1924.

tığımız dünyanın karakterini sergilerler, ki bu, etrafında kendimizi şekillendirdiğimiz kaçınılmaz durum ya da şarttır. Doğrudan sunuluşun bağları ise bizim kendi içimizden kaynaklanırlar. Bu bağlar, bir takım yoğunlaşmalara, engellemelere ve sapmalara maruz kalırlar. İşte bu yoğunlaşmalara, engellemelere ve sapmalara bağlı olarak, biz onların meydan okumasını ya kabul ederiz ya da reddederiz. Duyu-verilerinin 'salt izlenimler' terimi ile ifade edilmesi, herhangi bir teknik terimin bu işi görmesi durumu dışında, yerinde ve uygun bir ifade değildir. Duyu-verileri, aynı zamanda, bizim kendi tabiatımızın şartlandırdığı şekildeki aktif algısal işleyişten doğan şartları da temsil ederler. Fakat bizim tabiatlarımız nedensel etkinliğe uymak zorundadır. Dolayısıyla geçmişten *gelen* nedensel etkinlik, şimdiki *zamanda bulunan* doğrudan sunuluşu bize veren faktörlerden –en azından– biridir. Şimdiki zamanda gerçekleşen tecrübemizin *nasıl olduğu,* içimizde bulunan geçmişin *ne olduğuna* uygun olmak zorundadır.

Bizim tecrübemiz, geçmişten kaynaklanarak ortaya çıkar: O, içinde bulunduğumuz dünyanın sunuluşunu duygu ve amaç ile zenginleştirir: Böylece o, dünyanın zenginliğine daima bir şeyler katan veya ondan bir şeyler eksiltip çıkartan etkin bir unsur görünümü içinde, kendi karakterini geleceğe devreder. İster iyilik amacıyla isterse kötülük amacıyla olsun,

"*Pereunt et Imputantur.*"

8. Sonuç

Bu ve bir önceki bölümlerde sembolizmin genel karakteri tartışıldı. O, üst düzey organizmaların hayatlarını nasıl yönlendirecekleri konusunda hâkim bir rol oynamaktadır. O, gelişme ve ilerlemenin de, yanlışın da sebebidir. Üst düzey

canlılar (*higher animals*), çok güçlü bir yeti kazanmışlardır; bunun aracılığıyla onlar, içinde bulundukları dünyaya ait olan ve kendisiyle gelecek hayatlarının belirlenecek olduğu uzak özellikleri bir dereceye kadar doğru bir şekilde tanımlayabilmektedirler. Fakat bu yeti yanılmaz da değildir; bununla ilgili riskler, onun önemiyle orantılıdır. Bu sembolizm alışkanlığının, toplumların birliğini sağlama ve sürdürmede, onların ilerlemelerinde ve dağılmalarında oynadığı rolü analiz etmek suretiyle bu doktrini açıklamak, gelecek bölümün amacını oluşturmaktadır.

III. Bölüm

Sembolizmin Kullanımı

İnsanoğlunun sembolizm konusundaki tavrı, ona doğru cezbedilme ve ondan kaçınma fiillerinden meydana gelen kararsız bir karışım görünümü sergiler. Pratik akıl, nihai gerçeğe nüfuz etme teorik arzusu ve ironik olan eleştirel saikler, sembolizmden kaçışın arkasında bulunan temel itici güçlere katkıda bulunan faktörlerdir. Hislerine mağlup olmayıp aklını kullanan kişiler, sembolleri değil gerçekleri isterler, onların peşindedirler. Tüm tehlikelerine ve ağır maliyetine rağmen tam hakikate ulaşmayı şiddetle arzulayan ve tüm enerjisini bu yolda cömertçe harcamayı göze alan net teorik akıl, insan aklının kendisine ait olduğunu iddia ettiği basit hakikatin iç kutsallığını perdeleyen ve çarpıtan salt suni inançlar olarak gördüğü sembolleri bir kenara itmektedir. İnsanlığın aptalca olan tavır ve yönlerinin ironik eleştirileri, ilkel geçmişin alçaltıcı hayallerini sembolize eden işe yaramaz törenler yığınını temizleme konusunda kayda değer bir hizmet görmüştür. Sembolizmden kaçış, medeni insanların kültürel tarihinde kolay fark edilir bir unsur olarak karşımızda durmaktadır. Bu sürekli eleştirinin, hem organize olmuş toplumların pratik etkinliği yönünü ve hem de düşüncenin güçlü ve sağlıklı ilerlemesi yönünü kapsayacak şekilde sağlıklı bir medeniyetin gelişmesi konusunda gerekli hizmeti gördüğü hakkında hiç bir şüphe olamaz.

Hayatta bulunan sembolik unsurların, tıpkı tropikal iklime sahip bir ormanda bulunan bitkiler gibi vahşice büyüyüp gelişme eğilimine sahip olduklarını tanımaksızın, sembo-

lizmin kullanım ve yararları ile ilgili hiç bir açıklama veya yaklaşım tam bir açıklama veya yaklaşım değildir. İnsan hayatının sembolik aksesuarları, bu hayatı kolayca kaplayıp onu hâkimiyeti altına alabilir. Devamlı bir budama süreci ile yeni ifade tarzlarına daima ihtiyaç duyan bir geleceğe adapte olma süreci, her toplumda bulunan zorunlu bir işlevdir. Eski sembollerin, toplumsal yapıda meydana gelen değişmelere başarılı bir şekilde adapte edilmesi, sosyal devlet adamlığında görülen nihai bilgelik işaretidir. Sembolizmde, zaman zaman gerçekleşen devrimlerin bulunması da gerekli bir şeydir.

Ancak gençliğimizde, hakkında kimimizin kompozisyon yazması istenen Latince bir deyiş ya da atasözü vardır. Bu, İngilizcede şöyle ifade edilir: "Harman çatalı saplanarak zorla dışarı atılan tabiat, mutlaka geri döner." Sembolizm tarihi, bu deyişte belirtilen durumun sergilendiği bir örnekten ibarettir. Onu kapı dışarı etmek için ne kadar çaba harcarsanız harcayınız, o mutlaka geri dönmektedir. Sembolizm, işlemeyen lüzumsuz bir hayal ve çökmüş bir dejenere olma durumundan ibaret değildir: O, insan hayatının kendi iç yapısında bulunan [yani onun tabiatında, veya, daha doğrusu, onun tabiatı olan] ve ona ait olan bir şeydir. Dilin kendisi bir sembolizmdir. Diğer bir örnek olarak, hâkimiyetinizin fonksiyonlarını en alt ve basit düzeye indirme konusunda ne kadar uğraşırsanız uğraşınız, bir insan olarak dili kullandığınız sürece, yine de sembolizmden kurtulmanız mümkün olmayacaktır. Dil, daha sağlıklı, daha kahramanca ve törensel ve daha güzel kavramlar ortaya koyuyor olabilir. Fakat o, bu durumlarda bile hâlâ bir sembolizmdir. Bir kişiye boyun eğmeyi çağrıştırması nedeniyle, 'kraliyet mahkemesi' kavram ya da etiketini ortadan kaldırırsınız, fakat resmî kabullerde törensel olarak devlet başkanınızın elini sıkarsınız. Feodal öğretide, en son derebeyine kadar ulaşan sınıfların boyun eğişi nasıl kendi sembolizmini gerektiriyor ise, aynı şekilde insanların eşitliği de kendi sembolizmine sahiptir. Öyle görünüyor ki insanoğlu kendini ifade edebilmek için

bir sembol bulmak zorundadır. Aslında 'ifade etme'nin kendisi de bir sembolizmden ibarettir.

Toplumsal devlet töreni en basit bir şekle indirgendiği zaman, özel kulüpler ve organizasyonlar devreye girip, sembolik faaliyetleri bir anda yeniden kurmaya ve kurumsallaştırmaya başlarlar. İnsanoğlu, sanki daima maskeli bir kostüm giymek suretiyle olduğundan başka türlü görünüyor olmalı. Bu emredici cezbe, lüzumsuz maskeli davranış kavramının, hayattaki sembolik unsurlar hakkındaki yanlış bir düşünce tarzı olduğunu ortaya koymaktadır. Bu unsurların fonksiyonu, belli, kontrol edilebilir, yeniden üretilebilir ve aynı zamanda kendi duygusal etkinlikleri ile yüklü olacaktır: Sembolik geçiş, sembollerin karşılıklı ilişki içindeki anlamlarını, onların sıfatlarının bir kısmını veya tümünü kapsayacak şekilde kullanır ve böylece bu anlamları –bilginin, duygunun ve amacın unsurları olarak– belli bir etkinlik yoğunluğuna –yani anlamların, kendi başlarına kaldıkları zaman hak edebileceği ya da hak edemeyeceği türden bir etkinlik yoğunluğuna– ulaştırır. Sembolizmin objesi, sembolize edilen şeyin önemini artırmaktadır.

Sembolizm durum ya da örneklerini tartışırken karşılaşacağımız ilk zorluk, sembolize edilen şeyin tam olarak ne olduğunu keşfetmektir. Semboller yeterince belirgindir; fakat salt törensel olan fiillerin ötesine yapılan güçlü bir müracaat bulunmasına rağmen, sembollerin ötesinde neyin yatmakta olduğunu.analiz etmek genelde son derece zordur.

Şurası muhtemeldir ki pek çok devir boyunca süregelmiş herhangi bir törende, sembolik yorum, elde edebildiğimiz kadarıyla, törenin kendisinden çok daha hızlı bir şekilde değişime uğramaktadır. Ayrıca bir sembol, kendi akışı içinde, farklı insanlar için farklı anlamlar taşıyacaktır. Herhangi bir dönemde, kimi insanlar geçmişte hâkim olan zihniyete sahip olacak, kimi insanlar kendi zamanlarında hâkim olan, kimi gelecekte hâkim olan ve kimi de hiç bir zaman gelmeyecek olan problematik geleceklerin zihniyetlerine sahip olacaklar-

dır. Eski bir sembolizm, bu farklı gruplar için, muğlak bir anlamın farklı gölgelerine sahip olacaktır.

Sembolizmin, herhangi bir insan topluluğunun hayatında gerekli olan fonksiyonunu takdir edebilmek için, burada işlev gören birleştirici –yani toplumu bir arada tutan– ve dağıtıcı –yani toplumu yıkıcı– güçler hakkında biraz olsun bilgiye sahip olmamız gerekiyor. Her biri, detaylarla ilgili kendine mahsus bir araştırmayı gerektiren çok değişik insan toplumları vardır. Biz dikkatimizi, belli ülkelerde oturan milletler üzerinde yoğunlaştıracağız. Dolayısıyla bir kere bunun için coğrafi birlik varsayılmaktadır. Coğrafi birliğe sahip olan topluluklar, bizim dünyada bulduğumuz toplulukların birinci tipini oluşturmaktadırlar. Doğrusu, varlık derecelendirmesinde ne kadar aşağılara gidersek, coğrafi birlik, toplumu oluşturan bireylerin karşılıklı olan kapalı etkileşimi için o derece çok gerekli olmaktadır. Üst düzey hayvanların, böceklerin ve moleküllerin oluşturdukları toplulukların hepsi coğrafi birliğe sahiptirler. Bir kaya, moleküllere açık olan her aktivite türüne izin veren moleküller topluluğundan başka bir şey değildir. Ben, toplumsal hayatın üst düzey organizmalara mahsus bir özellik olduğu şeklindeki bir anlayışı ortadan kaldırmak için, dikkatleri alt düzeyden olan bu toplum şekline yöneltiyorum. Gerçekte durum bunun tam tersidir. Varlığını sürdürme değeri göz önünde bulundurularak yapılan yarışta, bir kaya parçası, sekiz milyon yıllık geçmiş tarihiyle, herhangi bir milletin sahip olduğu kısa tarihsel periyoda galip gelir. Hayatın ortaya çıkması, organizmalar adına bir özgürlük kazanma çabası, salt çevresel yükümlülükler şeklinde anlaşılmayan kendine ait yarar ve aktivitelere sahip bireysel bağımsızlığı elde etme çabası olarak daha iyi anlaşılmaktadır. Bu şekildeki duyarlı bir bireyselliğin ortaya çıkmasının doğrudan sonucu, toplumların hayat süresini, yüz milyonlarca yıldan yüzlerce yıla ve hatta birkaç yirmi yıla kadar indirmek olmuştur.

Canlı varlıkların ortaya çıkması, bireylerin veya onların oluşturduğu toplumların daha fazla hayatta kalma değerle-

rine atfedilemez. Millî hayat, bireysel olan alışılmadık durumlar için yapılan bu aşırı iddiaların ortaya çıkardığı yıkıcı unsurlarla yüz yüze gelmek zorundadır. Biz, hem toplumsal korunmanın sağladığı avantajları hem de bunun zıddı olan ve özgürlükten elde edilen heterojenliğin itici gücünü gerekli görüyoruz. Toplum, bireylerinin farklılıklarına rağmen, varlığını mükemmel bir şekilde sürdürmelidir. Çevrenin toplumsal karakteri tarafından bireylere yüklenen salt nedensel sorumluluklara karşı bir direniş ve onlardan kaçış vardır. Bu direniş ve kaçış, başlangıçta, körü körüne olan duygusal bir itme hareketi şeklini almaktadır. Bu itme hareketleri, daha sonra, medenî toplumlarda, akıl tarafından eleştirilip bir sapmaya uğratılır. Her hâlükârda, toplumsal olana uyma yükümlülüğünden kaçan bireysel hareket etme kaynakları mevcuttur. Güvenli olan bu içgüdüsel cevabın eriyip gitme sürecini değiştirmek amacıyla, toplumsal hayatın çeşitli hedeflerinin sembolik olarak ifade edilişinin çeşitli ve karmaşık şekilleri ortaya atılmıştır. Sembole karşı verilen cevap, hemen hemen otomatiktir, fakat sessiz ve sakin değildir. Anlama olan referans, ya ilave bir duygusal destek için ya da eleştiri için burada bulunmaktadır. Fakat söz konusu referans, emredici bir karakter taşır derecede açık ve net değildir. Emredici ve içgüdüsel karakterli olan 'çevrenin etkisine uygun oluş', kısmi değişikliklere uğratılmıştır. Onun yerine başka öyle bir şey konulmuştur ki yüzeysel karakteriyle eleştiriye davetiye çıkarır ve genellikle alışkın olunan kullanımıyla ondan kaçar ve kurtulur. Böyle bir sembolizm, bir yandan ilişkili düşünceyi ifade etmek suretiyle onu mümkün hâle getirirken, diğer yandan hareketi otomatik olarak yönetir ve yönlendirir. Toplum, bireyselliği bastırıp ikinci plana iten içgüdüsel gücün yerine, aynı anda hem kamu yararını hem de bireysel bakış açısını koruyan 'sembollerin etkinliği'ni kazanmıştır.

Bu amaca hizmet eden belli başlı sembolizm türleri arasında ilk sıraya 'dil'i yerleştirmeliyiz. Burada ben, sadece soyut fikirlere ya da şu veya bu aktüel varlıklara işaret etme fonksi-

yonuna sahip olan şekliyle değil, söz konusu millet üzerinde tam etkisini gösteren, yani böyle bir etkiye bürünmüş şekliyle dili kastediyorum. Sadece anlama işaret etme özelliğine ilave olarak, kelimeler ve terimler, kapsayıcı bir önericilik ve duygusal bir etkinlik niteliklerini de kendilerinde taşıyan bir yapıya sahiptirler. Dilin bu fonksiyonu, onun şimdiye kadar gerçekleştirilen kullanım şekline, belli başlı terimlerin nispî olan tanınıp bilinirliğine, onların anlamlarıyla ilişkilendirilen ve daha sonra da türetilmek suretiyle terimlerin kendilerine aktarılan duygusal geçmişe ya da bu duyguların tarihine bağlıdır. İki ayrı millet aynı dili konuşsalar dahi, kelime ve terimlerin bu duygusal etkinliği, genellikle bu iki millet için farklı farklı olacaktır. Bir milletin bilip âşinâ olduğu bir şey, diğer millet için bilinmeyen garip bir şey olacaktır. Bir millet açısından çok yakın duygusal ilişkilerle yüklü olan bir kelime ya da terim, diğer bir millet için kısmen bu ilişkileri taşımayan boş bir şey olmaktadır. Örneğin, eğer iki millet, bitki örtüsü ve hayvan topluluğuyla birbirinden büyük ölçüde ayrı iseler, bu milletlerden birine ait olan doğayla ilgili şiir anlayışı, diğer millet tarafından doğrudan ve mükemmel bir cezbeyle algılanmayacaktır. Walt Whitman'ın bir Amerikalı için yazdığı,

> Memleketimin, aklın kuşatamayacağı kadar geniş manzarası

ifadeleriyle, Shakespeare'in bir İngiliz için yazdığı,

> ...bu küçük dünya,
> Gümüş deniz içine yerleşmiş olan bu eşsiz mücevher

ifadelerini karşılaştırınız. Tabii ki en küçük bir tarih ve akrabalık şuuru ya da en küçük bir sempatik hayal gücü bulunan bir kişi, bu ister Amerikalı olsun isterse İngiliz olsun fark etmez, her iki ifadenin de anlatmaya çalıştığı his ve duygulara

nüfuz edebilecektir. Fakat çocukluğun ilk dönemlerinden itibaren hafızalara yerleşen doğrudan ve birinci el ülke anlayışı, bu milletlerden birisi için 'kıta genişliğinde bir yer', diğeri için ise 'küçük bir ada dünyası' olmaktadır. İmdi kişinin kendi memleketinin sadece coğrafi yönlerine olan sevgisi, onun tepelerine, dağlarına, ovalarına, ağaçlarına, çiçeklerine, kuşlarına ve doğal hayatın tamamına olan sevgisi, bireyleri birbirine bağlamak suretiyle bir milleti meydana getiren bağlayıcı güçler arasında küçümsenecek yeri olan bir unsur değildir. Sonsuz derecede değerli bir hazinenin ortak sahipliliği yaygın hissini, çocukluk döneminden itibaren alışılan ifadeler ve edebiyat aracılığı ile besleyip geliştirmek, dilin fonksiyonudur.

Ben, bu örneğin eşsiz bir öneme sahip olduğunu düşündüğüm şeklinde yanlış anlaşılmamalıyım. Bu, yüz farklı şekilde açıklanması mümkün olan bir konunun sadece bir örneğidir. Aynı şekilde dil, bu amaç için etkili olan yegâne sembolizm de değildir. Fakat dil, kendine mahsus bir şekilde, açığa çıkardığı ortak duygular vasıtasıyla bir milletin bireylerini birbirine bağlayıp onu bir bütün olarak tutar. Bununla beraber, aynı zamanda dil, düşünce ve bireysel eleştiri özgürlüğünün kendisinde ifadesini bulduğu bir enstrümandır.

Benim temel tezim şudur: Bir sosyal sistem, alışkanlıklar ve önyargılar etrafında toplanıp bir grup oluşturan içgüdüsel duygular ve içgüdüsel hareketlerin kör kuvveti ile bir arada tutulmaktadır. Dolayısıyla 'kültür skalasındaki herhangi bir gelişmenin, toplumu zorunlu olarak koruma eğilimine sahip olacağı' şeklindeki bir yargı doğru değildir. Konuyu bir bütün olarak ele aldığımızda görürüz ki, çoğu zaman durum bunun tam tersi olmaktadır ve yapılacak herhangi bir tabiat araştırması da bu sonucu destekleyecektir. Hayata giren yeni bir unsur, eski içgüdülerin işleyişini, pek çok şekilde, uygun ve yararlı olmayan bir hüviyete büründürür. Fakat ifade edilmeyen içgüdüler, analiz olunmamış içgüdülerdir ve bunlar körü körüne hissedilirler. Şu hâlde üst düzey bir varoluş tarafından ortaya konulan yıkıcı güçler, görünmeyen bir düşmana

karşı karanlıkta savaşmaktadırlar. Henry Osborn Taylor'ın hayranlık uyandıran ifadesini kullanmak gerekirse, 'rasyonel mütalaa'nın müdahalesi için tutunacak hiç bir dal yoktur. İçgüdüsel güçlerin sembolik ifadesi, onları açığa çıkarır: O, onları birbirinden ayırır ve onları tasvir eder. Bu durumda, aksi hâlde yıkılıp harap olma ile yeniden meydana gelme arasında yüzyılların yavaş işleyişine terk edilmiş bulunacak bir şeyi, aklın, nısbi bir hızla etkileme fırsatı vardır. İnsanoğlu, eline geçen fırsatları kaçırmaktadır; onun başarısızlıkları da, ironik eleştiri için haklı bir hedef olmaktadır. Ancak aklın sık sık başarısız olması, buradan kalkarak onun hiç başarılı olmadığı veya olmayacağı şeklindeki histerik sonuca gitmek için haklı bir temel ya da neden olamaz. Akıl, yer çekimi kuvveti ile mukayese edilebilir. Bu kuvvet, tabiat kuvvetlerinin en güçsüzüdür; fakat sonuçta, güneşlerin ve yıldızlar sisteminin –evrenin bu büyük toplumlarının– yaratıcısıdır. Sembolik ifade, öncelikli olarak, içgüdüye duygu ilave etmek suretiyle toplumu muhafaza eder; ikinci olarak ifade etmiş olduğu belli bazı içgüdüleri tasvir edip açıklaması için akla tutunacak bir dal ya da yer temin eder. Bu 'yenilikler yüzünden yıkıcı olma eğilimi' doktrini, hatta daha iyi düzeylere yükselmeyi içeren doktrinler dahi, Hristiyanlığın Roma İmparatorluğu'nun istikrarı üzerindeki etkisi ile açıklanır. Bu, aynı zamanda, dünyaya özgürlük ve eşitliği getiren üç devrim –yani 17. yüzyıl İngiliz devrimi dönemi, Amerikan devrimi ve Fransız devrimi– ile de açıklanır. İngiltere, sosyal sisteminin çöküp dağılmasından zor kurtulabildi; Amerika, böyle bir tehlike içinde zaten hiç bir zaman bulunmadı; yeniliğin en yoğun şekilde sahneye girdiği Fransa, bu çökme ve dağılma tecrübesini bir süre yaşadı. 18. yüzyıl liberal devlet adamı Edmund Burke, ilk iki devrimi onaylayan ve Fransız devrimini de önceden haber veren kâhin–filozoftur. İki devrimi hemen gözlemleyen ve üçüncüsüne de vâsıta olan dâhi bir devlet adamı, toplumları ayakta tutan ve yıkan güçler konusunda konuşurken dinlemeye değer diye düşünüyorum. Fakat maalesef, bir anlık

hisler, devlet adamlarını etkisi altına alıp onları yönlendirmektedir. Bu eksikliği, Fransız devriminin uyandırdığı reaksiyoner duyguların etkisinde kalarak sürüklenip gitme şeklinde Burke'de de görüyoruz. Böylece onun, 'toplumsal güçler' genel kavramının sahip olduğu hikmet ve yarar, bunlardan çıkardığı vahşi ve dengesiz sonuçlar tarafından ortadan kaldırılmıştır: Onun büyüklüğü, en iyi şekilde, onun Amerikan Devrimi konusunda takındığı tavır ile gösterilebilir. Onun daha genel olan düşünceleri, ilk olarak, gençlik dönemi eseri olan *Doğal Toplumun Haklılığı*'nda, ikinci olarak da *Fransız Devrimi Üzerine Düşünceler* adlı eserinde bulunmaktadır. Bu eserlerden ilki, ironik bir yaklaşımla ele alınmıştır. Fakat dâhi kimselerin çoğu zaman yaptığı gibi, o da bilmeden kehanette bulunmuştur. Bu deneme, pratik olarak, 'medeniyet sanatındaki ilerlemelerin, toplumsal sistemi yıkmaya yatkın olduğu' tezi etrafında kaleme alınmıştır. Burke bu sonucun, yanlış bir akıl yürütme sonucunda ulaşılan bir *reductio ad absürdüm* [*saçmaya indirgeme*] olduğunu düşündü. Fakat aslında o haklıydı. İkinci eser, –ki bu, doğrudan etkisi bakımından, o güne kadar yazılanlar içinde belki de en zararlı olanı idi– bireyleri birbirine bağlayan ve birleştiren toplumsal bir güç olarak 'önyargı'nın önemi üzerine dikkatleri çeker. Ben, onun, burada da yine öncüller konusunda doğru ve haklı, sonuçlar konusunda ise yanlış ve hatalı olduğu kanısındayım.

Burke, devletin pürüzsüz ve tek yürek hâlindeki aksiyonunda doruğa ulaşan ve bu şekilde karşımızda dimdik ayakta duran 'organize olmuş bir toplumun varlığı' mucizesini araştırıp inceler. Böyle bir toplum, her biri kendi bireysel karakterine, bireysel amacına ve egosuna düşkünlüğüne sahip olan milyonlarca bireyden meydana geliyor olabilir. O, bu ayrı ayrı bireyler yığınını, organize olmuş bir toplumun –öyle bir toplum ki, burada her birey kendine mahsus politik, ekonomik ve estetik bir role sahiptir– varlığının sürdürülmesi konusunda birleşmeye ve iş birliği yapmaya götüren gücün ne olduğunu sorar. O, medeni bir toplumun işleyişinin karmaşıklığı ile vatandaş olan

bireyleri salt bir grup veya kalabalık yığını olarak görülen bir toplumun katıksız dağınıklığını mukayese edip, onları karşıt olgular olarak değerlendirir. Ona göre bu sorunun cevabı şudur: Söz konusu manyetik güç, 'önyargı', başka bir deyişle, 'âdet ve alışkanlıklar'dır. O, burada tamamıyla modern bir teori olan 'sürü psikolojisi' teorisinin haberini verir ve aynı zamanda, 17. yüzyılda kurulan ve Locke tarafından da onaylanıp desteklenen Liberal Parti'nin en temel doktrinini de terk eder. Geleneksel olan bu liberal doktrin şöyleydi: Devlet, kökenini, 'başlangıçtaki bir anlaşma'dan elde etmiş olup, salt bir kalabalık yığını olan insanlar, bu anlaşma ile gönüllü olarak kendilerini organize etmiş ve bir toplumu oluşturmuşlardır. Böyle bir doktrin, devletin kökenini, hiç bir temeli ve dayanağı bulunmayan tarihsel bir kurguda aramaktadır. Burke, zaman açısından önce gelmenin politik bir güç olarak önemi üzerine dikkatleri çekme konusunda, zamanının anlayışı ve düşünürlerinin oldukça önünde yer alıyordu. Fakat maalesef Burke, içinde bulunduğu dönem ve şartların heyecanıyla, zaman açısından önce gelmenin önemini, sürekli olan bir reformun reddedilmesine bir işaret olarak anlamıştır.

Şimdi, bir toplumun üyesi bulunan bireyleri toplumun kendi ihtiyaçlarına uygun bir şekilde işlemeye nasıl zorladığını incelediğimizde görürüz ki, miras olarak devraldığımız geniş sembolizm sistemi, burada iş gören önemli bir faktördür. Toplum içinde baştan sona yaygın ve ortak amaçların temelinin ne olduğuna ilişkin ve sık sık değişen anlayışı meydana getiren, karmaşık ve fakat ifade edilmiş olan bir dil ve hareket sembolizmi vardır. Bireysel bir hareketin yönü, o bireye o anda net bir şekilde tanımlanmış olarak sunulan belli bazı sembollerle doğrudan ilişkilidir. Hatta söz konusu hareketin sembole olan cevabı o kadar doğrudan olabilir ki, sembolize edilen nihai şeye yapılacak etkin herhangi bir referansı dahi kesip ortadan kaldırabilir. Anlamın bu şekilde ortadan kaldırılması, 'refleks hareketi' terimi ile ifade edilir. Kimi zaman da söz konusu sembolün anlamına yapılan etkin bir referans

araya girip işe müdahale eder. Fakat bu anlam, nihai amaca ulaşmak için gerekli olan spesifik harekete ilişkin herhangi bir rasyonel aydınlanmaya müsaade edecek olan bir belirginlik ve kesinlik ile hatırlanmaz. Söz konusu anlam, muğlak fakat sürekli ve ısrarlıdır. Onun bu ısrarlılığı, sözü edilen sembol ile bağlantılı olan spesifik hareketi tamamlaması için bireyi hipnotize etme rolü oynar. Bütün bu olup bitenler içinde net, berrak ve kesin olan unsurlar, belli bazı semboller ve bu sembollerden kaynaklanarak ortaya çıkması gereken hareketlerdir. Fakat kendi içlerinde ele alındıklarında semboller, doğrudan olan bağlantısal güçleri otomatik bir uygunluğu temin etmeye yetmeyen, kısır ve çorak gerçeklerdir. Salt otomatik boyun eğmeyi elde etmek için yeterli tekrar veya farklı durumlar arasında yeterli benzerlik mevcut değildir. Fakat doğrusu sembol, sadakat durumlarını, muğlak bir şekilde kavranılan anlayışlara dönüştürür, ki bu, bizim ruhsal yapımızın temelini oluşturmaktadır. Bunun sonucu ise şudur: Bizim tabiatımız, karşıt olan tüm çekici güçleri askıya almak için harekete geçirilir ve bunun sonucunda sembol, gerekli cevabı fiil ya da hareket içinde elde eder. Bu nedenle toplumsal sembolizmin iki anlamı vardır. O, pragmatik olarak, bireylerin belli başlı hareket ve eylemlere yönelmesi anlamına gelir. Yine o, teorik olarak, duygusal bir şekilde kendilerine eşlik eden unsurlarla birlikte bulunan muğlak nihai nedenler anlamına da gelir; ki bu yolla semboller, çok çeşitli unsurlardan oluşan bir kalabalığı, mükemmel bir şekilde varlığını sürdüren bir toplum hâlinde organize etme gücünü elde ederler.

Bir devlet ile bir ordu arasındaki zıtlık, bu prensibi açıklamaktadır. Bir devlet, ordusunun uğraştığından daha karmaşık bir durum ile uğraşır. Bu anlamda o, daha gevşek bir organizasyondur; dolayısıyla nüfusunun büyük bir kısmıyla ilgili olarak, ortak olan toplumsal sembolizm, etkin olabilmek için, hemen hemen aynı olan durumların sık vuku bulması temeli üzerine dayanamaz. Fakat disipline edilmiş bir alay, belli bazı olaylar sırasında birlik içinde hareket et-

mek amacıyla eğitilir. İnsan hayatının büyük bir bölümüne, bu askerî disiplinin eli yetişemez. Söz konusu alay, bir tek meslek türü için eğitim ve talime tabi tutulur. Sonuç ise şudur: Otomatikliğe daha fazla, nihai sebeplere başvurmaya ise daha az dayanmak. Eğitilmiş olan asker, emri aldığında otomatik olarak harekete geçer. O, düşünmeyi ortadan kaldırır ve gelen sese hareketiyle cevap verir; bu, bir refleks harekètidir. Bununla beraber, her ne kadar bayrak, alayın şerefli hizmetinin anısı vb. gibi vatanseverliğe başvuran diğer sembollerde olduğu üzere başka bir semboller kümesi içinde temin edilmekte ise de, deruni tarafa müracaat etmek, bir ordu için hâlâ önemli bir unsurdur. Dolayısıyla bir orduda bir, 'sınırlı şartlar altında otomatik itaati meydana getirecek olan bir semboller kümesi' vardır; bundan başka bir de, 'yerine getirilen görevlerin önemli olduğu genel bilincini meydana getiren bir semboller kümesi' daha vardır. Bu ikinci küme, birinci kümeye verilen otomatik bir cevabın, altını oyarak onu yok eden rastgele bir cevap olmasını önler.

Bir devletin vatandaşlarının büyük çoğunluğunun güvenebileceği, otomatik itaat etmeyi gerektiren –tıpkı askerlere verilen emir sözcüğü gibi– bir sembol, pratikte mevcut değildir; trafik polisinin işaretlerine verilen otomatik cevap gibi bazı örnek olaylar, bunun istisnasını oluşturur. Bu nedenle devlet, iyi bilinen bir hareket tarzına yönelmeyi devletin amacına derin bir referans ile bağlayan sembollerin yaygın ve hâkim olmasına çok özel ve belirgin bir şekilde bağlıdır. Toplumun kendini organize etmesi ise genellikle yaygın olan fikirleri canlandıran ve aynı zamanda genellikle anlaşılan eylemlere işaret eden ortak ve yaygın sembollere bağlıdır. Sözsel ifadenin her günkü genel formları, bu tür sembolizmin en önemli örneğini teşkil eder. Aynı şekilde bir ülkenin tarihinde bulunan kahramanlık yönü de, onun doğrudan değerini ifade eden semboldür.

Genel amaçlar için yapılan ortak hareket ve eylemlere götüren bu ortak sembolizm, bir devrim tarafından yeterince yıkılıp darmadağın edildiği zaman toplum, kendisini çözü-

lüp dağılmadan ancak korku ve terörün orada hâkim olması ile koruyabilecektir. Korku ve terörün hâkimiyetinden kaçınıp kurtulabilen devrimler, toplumda etkin olan temel sembolizme hiç dokunmaksızın onu olduğu gibi bırakmışlardır. Örneğin 17. yüzyıl İngiliz devrimi ve 18. yüzyıl Amerikan devrimi, kendi toplumunun günlük hayatında neredeyse hiçbir değişiklik yapmaksızın, olanı olduğu gibi bırakmışlardır. George Washington ile III. George ve Amerikan Millet Meclisi ile de İngiliz Parlamentosu yer değiştirdiğinde, Amerikalılar, toplumsal hayatlarının genel yapısı ile ilgili oldukça iyi anlaşılan bir sistemi hâlâ icra ediyorlardı. Devrimden sonra Virginia'daki hayat, devrimden önce sergilediğinden çok farklı hiç bir yön ya da tarza sahip olmuş değildi. Burke'un terminolojisi ile ifade etmek gerekirse, Virginia eyaletinde yaşayan toplumun bağlı olduğu [ya da dayandığı] önyargılar kırılıp bozulmuş değildi. Günlük sembol ve işaretler, halkı, günlük faaliyetlerine yönlendirip götürmekte ve günlük sağduyu gerekçelendirmesini ortaya koymaktaydı.

Anlatmaya çalıştığım şeyi açıkça ortaya koymayı zorlaştıran bir husus şudur: Çok yakın ve etkin olan sembolizm, toplumda iyice yayılan ve bir ortak amaç bilinci uyandıran çeşitli ifade türlerinden meydana gelmektedir. Hiç bir detay çok önemli değildir. Sembolik ifade alanının tamamı gereklidir. George Washington veya Jefferson gibi millî bir kahraman, Amerikan hayatını canlandıran ortak amacın bir sembolüdür. Büyük insanların sahip olduğu bu sembolik fonksiyon, tarihi, dengeli bir şekilde yargılayabilmenin önünde duran zorluklardan biridir. Bir yanda değerini küçültme hastalığı vardır; diğer yanda da aşırı yüceltme amacıyla yapılan ve kahramanları insanlıktan çıkaran karşıt hastalık vardır. 'İnsan oluş'u yitirmeksizin büyüklüğü sergilemek oldukça zor bir iştir. Ancak yine de biz biliyoruz ki, en azından bizler insanız ve kahramanlarımızın birer insan olduğunu unuttuğumuzda, onların sağlayacağı motivasyon ve itici ilhamın yarısı kaybolmaktadır.

Ben, Amerika'nın büyük insanlarından ve kahraman-

larından söz ediyorum, çünkü Amerika'da bulunuyor ve Amerika'da konuşuyorum. Fakat bu gerçekler, tüm memleketlerin ve tüm zamanların sahip olduğu büyük insanlar için de tam anlamıyla geçerlidir.

Bu konferanslarda geliştirilen sembolizm öğretisi, bize, saf içgüdüsel hareket, refleks hareketi ve sembolik olarak şartlandırılmış hareket arasında ayrım yapma imkânı vermektedir. Saf içgüdüsel hareket, dış çevrede yerleşik olan olgular tarafından, kendi gelişmesi üzerine yayılan şartlara dayanılarak, bütünüyle analiz edilebilir olan bir organizmanın işlemesinden ibarettir. Bu şartlar öyle bir yapıya sahiptir ki, söz konusu organizmanın doğrudan sunuluş algı türüne hiçbir referansta bulunmaksızın tarif edilebilirler. Bu saf içgüdü, bir organizmanın saf nedensel etkinliğe verdiği karşılıktır.

Bu tanıma göre saf içgüdü, çevrenin uyarmasına organizmalar tarafından verilen en ilkel karşılık türüdür. Böylece organik olmayan maddenin çevresine verdiği her türlü fiziksel karşılık, gayet yerinde olarak, 'içgüdü' terimiyle ifade edilebilir. Organik maddelere gelince, bunların inorganik tabiattan en önemli farkı, küçük parçaların ve kimi zaman da duygusal artışın iç ayarlamasını veya uyumunu yapmada daha fazla bir hassasiyete sahip olmalarıdır. Bu nedenle içgüdü veya içinde bulunulan çevreye ani olarak uyum sağlama, bir hareket veya eylemi canlı organizmanın amaçları doğrultusunda yönlendirme işlevini görmede önplana çıkar ve daha önemli hâle gelir. Dünya, bir organizmalar topluluğudur. İçlerinden herhangi biri üzerine çevrenin yapacağı etkiyi, toplu hâldeki bu organizmalar belirler. Çevrenin içgüdü şeklindeki etkisi bireylerin hayatta kalmaları açısından istenir olduğunda, sürekli olan organizmaların sürekli olan bir topluluğu mevcut olabilir. Dolayısıyla kendisini meydana getiren ayrı ayrı bireylerin hayatının devam etmesi konusunda sorumluluğu yüklenen kısım, bir çevre olarak toplumdur. Fakat ayrı ayrı olan bu bireyler de çevreye yapacakları katkıdan sorumludurlar. Elektron ve moleküller, kararlı bir tabiat nizamı için gerekli olan bu temel ka-

nunu belli bazı organizma toplulukları ile bağlantılı bir şekilde yerine getirdikleri için varlıklarını devam ettirebilmektedirler.

Refleks hareketi, sembolik olarak şartlanmış olan hareketi yaşayıp yerine getiren veya o güne kadar yerine getirmiş olan organizmaların, çok daha karmaşık bir içgüdü türüne doğru yaptıkları bir yöneliş hareketidir. Bu nedenle onunla ilgili tartışmanın biraz ertelenmesi gerekmektedir. Sembolik olarak şartlanmış olan hareket, doğrudan sunuluş algı türünü –yani içinde bulundukları dünyanın duyusal sunuluşunu– yaşayıp gerçekleştiren üst düzey organizmalarda ortaya çıkmaktadır. Bu duyusal sunuluş, çok büyük bir nedensel etkinlik algısının analizini sembolik olarak destekleyip ön plana çıkarır. Nedensel etkinlik, bu yolla, öncelikli olarak duyusal sunuluşa ait olan uzaysal mekânları ile birlikte bileşenlerine ayrıştırılmış olarak algılanır. İnsan vücudunun dışındaki organizmaların algılanması durumuna gelince, insanın onların saf nedensel etkinliğini algılamasındaki uzaysal ayrıştırma o kadar zayıftır ki, pragmatik sonuçların dolaylı kontrolünün –başka bir deyişle hayatta kalma değerinin veya mantıksal ve estetik açıdan kendini tatmin etmenin– dışında pratik olarak bu sembolik geçişin hiç bir kontrolü mevcut değildir.

Sembolik olarak şartlanmış olan hareket, doğrudan sunuluş algı türünden gelen sembolik geçişten etkilenen nedensel etkinlik algı türünün analizleri tarafından bu şekilde şartlandırılan harekettir. Bu analiz, etkin olan maddelerin aktüel dağılımına uygun olup olmamasına bağlı olarak doğru veya yanlış olabilir. Bu analiz, normal şartlar altında, yeterince doğru olduğu sürece, bir organizmanın, kendi özel çevre şartlarının uzun vadeli analizlerine uygun hareket etmesini sağlar. Bu hareket tarzı devam ettiği sürece saf içgüdü ortadan kalkar ve yerini buna bırakır. Bu hareket türü, anlamlarının kaynağı olarak sembolleri kullanan 'düşünce' tarafından büyük ölçüde desteklenir. Saf içgüdünün yanlış olabileceği hiç bir anlam mevcut değildir. Fakat sembolik olarak şartlandırılmış

bir hareket yanlış olabilir; ki bu, nedensel etkinliğin yanlış bir sembolik analizinden kaynaklanan bir yanlışlıktır.

Refleks hareketi, organizma, sembolizmin işlemesi neticesinde doğrudan duyusal sunuluşa cevap olarak bir eylemde bulunma alışkanlığı kazanıp, nedensel etkinliğin sembolik artışını devre dışı bıraktığı zaman ortaya çıkar. Dolayısıyla o, sembolik referansa ait olan üst düzey aktiviteden geri dönüşü temsil eder. Bu dönüş, dikkatin bilinçli yönelişinin yokluğu anında pratik olarak kaçınılmaz olan bir durumdur. Refleks hareketinin talihsiz olması mümkündür; fakat ona hiç bir şekilde bir yanlışlık atfedilemez.

Böylece bir böcekler topluluğunda fertleri birbirine bağlayıcı olarak iş gören önemli faktör, burada da tanımlandığı gibi, muhtemelen saf içgüdü kavramının altında yer alır. Zira her bir böcek muhtemelen öyle bir organizmadır ki, kendi yakın geçmişinden miras olarak devraldığı nedensel şartlar, onun toplumsal fiillerini belirlemek için yeterli olmaktadır. Fakat bu arada refleks hareketi de ikincil rolünü oynamaktadır. Çünkü böceklere ait olan duyu-algısı, kimi eylem alanlarında, böceklerin eylemlerinin otomatik olarak belirlenmesini varsaymaktadır. Bundan çok daha güçsüz bir şekilde, duyusal sunuluş, nedensel durumun sembolik olarak tanımlanan bir belirlenimini temin ettiği zaman, sembolik olarak şartlandırılmış hareket bu tür durumlara müdahale eder. Ama sembolik olarak şartlandırılmış hareketin hızlı bir şekilde geriye, bir refleks hareketi durumuna düşmesine sadece aktif düşünce engel olabilir. Toplum hayatının en başarılı örnekleri, saf içgüdünün en üst düzeyde hâkim olduğu zaman var olur. Bu örnekler ise sadece inorganik dünyada gerçekleşirler; kayaları, gezegenleri, güneş sistemlerini ve yıldız gruplarını şekillendirip oluşturan aktif moleküllerin meydana getirdiği toplumlar arasında.

Canlı topluluklarının daha gelişmiş türü ise, dış çevredeki nedensel etkinliği başarılı bir şekilde sergileyebilmek için, duyu-algısının başarılı bir şekilde ortaya çıkmasını gerektirir. Bu tür, aynı zamanda topluluğa uygun olan bir refleks

hâline geri dönmeyi de gerektirir. Böylece biz, uzak çevrenin muhtemel detaylarına adapte olma gücüne sahip olan ve alt düzey zihinlerden meydana gelen daha esnek toplulukları veya canlı hücreleri elde ederiz.

Son olarak insanoğlu, temelde belli bazı duyu-algılarının –örneğin kelimeler gibi– seçimi üzerine odaklanmak suretiyle elde edilen ve daha suni olan bir sembolizm daha kullanır. Burada, sonunda nihai anlam ile en son sembol arasındaki bölgesel ilişkiler ortadan kayboluncaya kadar devam eden bir 'sembolden sembol türetme' zinciri mevcuttur. Bu şekilde, âdeta keyfî ilişkilendirme yoluyla elde edilen bu türetilmiş semboller, gerçekte zincirin ara kısımlarını gizleyerek göstermeyen refleks hareketinin sonuçlarıdırlar. Ara bağlantıların bu şekilde gizlenerek gösterilmediği durumlarda biz, 'ilişkilendirme' terimini kullanabiliriz.

İnsanoğlu tarafından kullanılan bu türemiş sembolizm, genelde içinde hem sembolde ve hem de anlamda ortak olarak bulunan her özelliğin kaybolmuş olduğu salt anlam işareti değildir. Etkin olan her sembolizmde, ortak olan belli bazı estetik özellikler vardır. Anlam, doğrudan doğruya sembol tarafından uyandırılan his ve duyguyu kazanır. Edebiyat sanatının üzerine kurulduğu bütün temel işte budur; yani kelimeler tarafından doğrudan doğruya uyandırılan hisler ve duygular, anlamı düşünmemizden kaynaklanan his ve duygularımızı uygun bir tarzda artırmalıdır. Bunun da ötesinde, dilde, sembolizmin belli bir muğlaklığı da söz konusudur. Bir kelime, kendi tarihi, sahip olduğu diğer anlamlar ve kelimenin o andaki literatürde sahip olduğu genel statü ile bir sembolik ilişki ve birliktelik içindedir. Dolayısıyla bir kelime, geçmişteki duygusal tarihinden duygusal anlam ve önem getirir ve bu, o kelimenin şu andaki kullanımının anlamına sembolik olarak aktarılır.

Bu prensip, insanoğlunun kullandığı sembolizm türlerinden daha suni karakterli olan türlerin tamamı için de aynı şekilde geçerlidir; örneğin dinî sanat gibi. Müzik, kendi adı-

na, insanda uyandırdığı güçlü duygular nedeniyle, duyguların bu sembolik geçişine özellikle uyarlanmıştır. Bu güçlü duygular, kendi bölgesel ilişkileri önemli olan herhangi bir anlama, bir defada galip gelirler. Bir orkestranın mekânsal düzenlenişinin yegâne önemi, bize müziği işitebilir kılmaktır. Biz müziği, orkestranın nasıl yerleştirilmiş olduğunu doğru bir şekilde değerlendirebilmek için dinlemeyiz. Bir arabanın korna sesini ilettiğimizde, tam olarak bunun tersi olan bir durum ortaya çıkar. Bizim korna sesine olan yegâne ilgimiz, 'geleceği belirleyen nedensel etkinliğin bulunduğu yer olarak' belli bir bölgeyi belirlemektir.

Duygunun sembolik geçişinin bu şekilde incelenmesi, bir başka soruyu daha ortaya çıkarmaktadır. Duyu-algısı konusunda biz, onunla ilişkili olan estetik duygunun ondan mı türetilip elde edildiğini yoksa sadece onunla aynı zamanda meydana gelen bir şey mi olduğunu sorabiliriz. Örneğin ses dalgaları, nedensel etkinlikleri aracılığıyla vücutta, hoşa giden bir estetik duygu durumu meydana getirebilirler; ki daha sonra bu durum, sembolik bir şekilde seslerin duyu-algısına transfer edilir. Müzik ile ilgili olarak ise sağır kimselerin müzik tecrübesini yaşama imkânlarının bulunmadığı göz önünde bulundurulduğunda denebilir ki, sözü edilen duygu, hemen hemen tamamıyla müzik seslerinin ürünü olarak ortaya çıkıyor gibi görünüyor. Fakat insan vücudu, güneş spektrumunda bulunan morötesi ışınlarından, herhangi bir renk duyumunda ortaya çık'mayan tarzlarda nedensel olarak etkilenmektedir. Bununla beraber bu ışınlar, yine de kararlı bir duygusal etki meydana getirmektedirler. Aynı şekilde işitilebilirlik sınırının hemen altında veya hemen üstünde yer alan sesler de, işitilebilir olan sesin büyüklüğüne duygusal bir ton –yani bir duygu tonu– katmaktadırlar. Bu 'duygunun sembolik geçişi' meselesi, bir bütün olarak, her bir 'sanat estetiği teorisi'nin temelinde yer alır. Örneğin o, ilgisiz detayların katı bir şekilde bastırılmasının niçin önemli olduğunun nedenini ortaya koyar. Zira duygular, birbirlerini

ya engellerler ya da birbirlerinin şiddetini artırırlar. Ahenkli duygu demek, karşılıklı olarak birbirlerinin şiddetini artıran duygular kompleksi demektir. Oysa ilgisiz detaylar, ilgisizlikleri nedeniyle, ana etki veya sonucu engelleyen duygular ortaya çıkarırlar ve onları beslerler. Doğrudan doğruya ikincil bir detaydan kaynaklanarak ortaya çıkan her küçük duygu, herhangi bir şeyle bağlantısı bulunmayan bir gerçek olarak bilincimizde yer alma statüsünü kabul etmeyi reddeder. O, ana etki veya sonucun birliğine olan kendi sembolik geçişi üzerinde ısrar eder.

Böylece sembolizm, etkilendiği sembolik geçişi de içine almak kaydıyla, 'bir tecrübe biriminin, pek çok bileşenin ortak etkilerinin bir sonucu olarak ortaya çıkan bir şey olduğu' gerçeğinin sadece bir tek örneğini oluşturmaktadır. Bu tecrübe birimi, analizi yapılabilir bir komplekstir. Tecrübenin bileşenleri, ayrım yapmaksızın bir araya getirilmiş olan ve belli bir yapısı bulunmayan bir koleksiyondan ibaret değildir. Her bileşen, doğasının bir gereği olarak, diğer bileşenlerle olan belli bir potansiyel ilişkiler şeması içinde bulunur. Bir tecrübe fiilinden ibaret olan aktüel somut gerçeği oluşturan şey, bu potansiyelliğin gerçek bir birliğe geçişidir. Fakat potansiyellikten aktüel gerçekliğe geçiş sırasında, engellemeler, yoğunlaşmalar, dikkatin bir şeye yönelmesi, dikkatimizin bir şeyden uzaklaşması, duygusal sonuçlar, amaçlar ve tecrübenin diğer unsurları ortaya çıkabilir. Bu unsurlar da, aynı şekilde, tecrübe fiilinin gerçek bileşenleridirler. Fakat onlar en son ürünün kaynağı olan 'tecrübenin ilkel evreleri' tarafından zorunlu olarak belirlenmezler. Bir tecrübe fiili, kompleks bir organizmanın, bir şey olma karakterinde geldiği son noktadır. Bu tecrübe fiilinin çeşitli parçaları, molekülleri ve canlı hücreleri de aynı şekilde olmak üzere, varlıklarının yeni durumlarına geçerlerken, 'bu parçalar, yakın geçmişlerinde, yeri gelince kendilerine karşı reaksiyonda bulunan bu hâkim tecrübe birliğine katkıda bulunan unsurlar olmuşlardır' şeklindeki gerçekten yeni bir renk alırlar.

Böylece insanoğlu, sahip olduğu gelişmiş sembolik geçiş sistemi sayesinde, uzak bir çevreye ve problematik bir geleceğe karşı duyarlı olma mucizesine ulaşabilmektedir. Fakat o, her sembolik geçişin, uygun olmayan karakterleri keyfî bir şekilde insana isnat etmeyi içerebilir olması tehlikesi nedeniyle ceza da öder. Şöyle bir şey doğru değildir: Belli herhangi bir organizmada tabiatın sadece işlemesi, o organizmanın varlığının veya onun mutluluğunun, veyahut o organizmanın içinde bulunduğu toplumun gelişmesinin, her bakımdan lehine ve yararınadır. İnsanoğlunun melankoli tecrübesi, bu uyarıyı, olağanüstü bir uyarı olmaktan çıkarıp sıradan bir şey hâline getirmektedir. Gelişmiş organizmalardan oluşan gelişmiş hiçbir topluluk, sahip olduğu sembolizm sistemi genel olarak başarılı olmadığı sürece varlığını sürdüremez. Kanun sistemleri, davranış kuralları, sanatın kendine ait kural ve prensipleri –bunların tamamı–, istenilir olan sembolik bağlantı ve ilişkileri geliştirecek sistematik aksiyonu empoze etme girişim ve çabalarından ibarettirler. Toplum değiştikçe, tüm bu kurallar ve prensipler de aklın ışığında yeniden gözden geçirilmeye ihtiyaç duyarlar. Elde edilecek nesnenin iki yönü vardır: Birisi, topluluğa, onu meydana getiren bireylerden daha az bir önem atfedilmesi;[1] ikincisi ise bireylere topluluktan daha az bir önem atfedilmesidir. Özgür insanlar, kendilerinin koymuş oldukları kurallara uyarlar. Bu kurallar, genelde, toplumun nihai hedeflerine atıfta bulunduğu kabul edilen sembolizm ile ilgili olarak toplum üzerine davranışlar empoze etmek için bulunacaklardır.

Medeniyetteki büyük gelişmelerin tamamının, içinde gerçekleştikleri toplumları batırıp harap eden süreçlerden ibaret olduklarının farkına varmak, sosyolojik bilgeliğin ilk basamağını oluşturur: Tıpkı bir çocuğun elinde bulunan bir ok gibi. Özgür bir toplumun sanatı şu iki noktayı içerir:

a) Sembolik sistemi koruyup devam ettirmek.

b) Aydınlanmış aklı tatmin eden amaçlara hizmet etmesi-

[1] Yani bireylere birincil, topluluğa ise ikincil gözüyle bakılması. (Çev.)

ni garantilemek amacıyla, sistemin tekrar gözden geçirilmesinden korkmamak.

'Sembollerine olan saygı ve sevgi'yi 'onları tekrar gözden geçirme özgürlüğü' ile bağdaştıramayan –bu ikisini bir arada bulunduramayan– toplumlar, ya anarşi nedeniyle ya da faydasız gölgelerin çokluğunun sebep olduğu nefes alamamanın sonucunda hayatın yavaş yavaş güç ve kuvvetini kaybetmesi nedeniyle, sonunda mutlaka çökerler.

DİZİN